Emanuele Severino

Esencia del nihilismo

Emanuele Severino

Esencia del nihilismo

Versión castellana de Enrique Álvarez Tólcheff

Taurus Humanidades

Título original: *Essenza del nichilismo*
© 1982, Adelphi Edizioni S.P.A. Milano

Esta publicación se ha realizado en colaboración
con la **Biblioteca Italia**,
un programa de la Fundación Giovanni Agnelli
para la difusión de la cultura italiana.

TAURUS EDICIONES
© 1991, Enrique Álvarez Tólcheff
© 1991, Santillana, S. A.
Elfo, 32 - 28027 Madrid
ISBN: 84-306-0181-3
Depósito Legal: M. 33.997-1991
Printed in Spain

Diseño de cubierta: Zimmermann Asociados, S. L.

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida,
ni en todo ni en parte, ni registrada en,
transmitida por, un sistema de recuperación
de información, en ninguna forma ni por ningún medio,
sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético,
electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro,
sin el permiso previo por escrito de la Editorial.

Índice

Nota del editor 11
Introducción 13

PRIMERA PARTE

I. Volver a Parménides 47

1. El ocaso del sentido del ser 47
2. Las ocasiones y la forma del ocaso (la metafísica occidental es una física) 51
3. La verdad del ser 55
4. El olvido del sentido del ser en cada intento de 'demostración' del ser necesario 61
5. Algunas consideraciones sobre el olvido del sentido del ser en la neoescolástica 65
6. El 'valor' de la oposición de lo positivo y de lo negativo 69
7. De nuevo sobre la verdad del ser 88

II. Volver a Parménides (escrito posterior) 92

Replanteamiento: unidad y división entre ser y ente. La eternidad de todo ente y el «parricidio» 92
1. La eternidad del ente y la aparición del devenir 110
2. La verdad de la aparición del devenir y la interpretación nihilista del devenir 112
3. La eternidad del ente y la aparición del devenir 123
4. Aparición trascendental y aparición empírica 129
5. «Ni habla ni oculta, sólo apunta a algo». La aparición de la parte y la diferencia ontológica 131
6. Fondo y variantes 137
7. La «historia» y la alienación del sentido del ser 139
8. El problema de la libertad 147

SEGUNDA PARTE

I. El sendero del Día 151

1. Metafísica e historia de Occidente 151
2. Ποίησις 152
3. Occidente y Oriente 153
4. El mal pastor 154
5. La verdad del ser y la repetición del parricidio 156
6. Parménides y Meliso 157
7. La ambigüedad del lenguaje preontológico 158
8. Lo imperecedero y su testimonio 159
9. Occidente y lo sagrado 161
10. Ὕβρις 164
11. La interpretación y el lenguaje 166
12. Lo sagrado y el lenguaje cotidiano 168
13. La imposibilidad de aparecer de la aniquilación 169
14. La verdad del aparecer 170
15. Vivimos eternamente toda la vida que habríamos podido vivir. 172
16. La posibilidad del lenguaje «en sí» 174
17. La contradicción de la verdad y lo sagrado 175
18. La salvación 177
19. El sendero de la noche y del nihilismo 180
20. El aparecer finito y el aparecer infinito 183
21. El sendero del día y su aparición 185
22. El aparecer y el «yo» 187
23. El «mundo» y los inmutables 190
24. El «mundo» y el acosmismo de Spinoza 192
25. Metafísica y ciencia moderna 193
26. Τέχνη y ἐπιστήμη 194
27. La ciencia y el aparecer trascendental 196
28. Sobre los lenguajes no científicos 199
29. Metafísica y técnica 200
30. El sufrimiento [la contradicción] y los dos senderos 202
31. La posibilidad del aparecer del día 204

II. La tierra y la esencia del hombre 206

1. La muerte y el ser como τέχνη 206
2. La eternidad del cuerpo vivo y los espectáculos de la alienación 208
3. La coherencia de la técnica 209
4. Lo imperecedero y la filosofía 211
5. El acaecimiento de la tierra 212
6. El fundamento de posibilidad de la autocontradicción 215
7. El conflicto 217
8. Voluntad y certeza 218

9. Filosofía: seguir siendo y dar testimonio de la verdad que siempre aparece ... 223
10. La triple forma de la alienación ... 228
11. La separación de la tierra y lo mortal ... 230
12. La separación de la tierra y el «parricidio» ... 234
13. La salvación de la verdad ... 239
14. Repetición de la acogida del ofrecimiento ... 241
15. El testimonio de la soledad de la tierra ... 244
16. No ser y seguridad de la tierra ... 247
17. Conciencia de la autoconciencia ... 252
18. El «yo» y el cuerpo vivo ... 255
19. El individuo y el aparecer ... 257
20. La voluntad de poder ... 262
21. Voluntad interpretadora y posibilidad de salvación ... 264

III. Sobre el significado de 'la muerte de Dios' ... 270

1. Lenguaje preontológico y ontológico ... 270
2. Θεός ... 272
3. Θεός es la univocidad del lenguaje ontológico-metafísico ... 274
4. El θεός de Occidente y la crítica dirigida a la cultura occidental ... 277

IV. Alienación y salvación de la verdad ... 283

1. Voluntad interpretadora y «palabra de Dios» ... 283
2. El principio de no contradicción y la experiencia ... 287
3. «Mundo» y «Palabra de Dios» ... 291
4. Necesidad originaria, lo mortal, el «mundo» ... 293
5. La antinomia de la «Palabra de Dios» ... 297
6. La voluntad interpretadora como fundamento posible de salvación ... 300

APÉNDICE

La palabra de Anaximandro ... 307
Nota ... 329

PARTE AÑADIDA

Αληθεια ... 333
Nota ... 354

Índice de autores ... 365

Nota del editor

La presente traducción de *Esencia del nihilismo* se ha efectuado sobre la base de la segunda edición de la obra, publicada en 1982 por Adelphi Edizioni. Ofrece, sin embargo, algunas características que la diferencian del texto italiano: no se han traducido las páginas 116-133 (nota con la que se cerraba el «Escrito posterior») y 135-141 (apéndice a la «Primera parte»), así como tampoco las páginas 287-316 («Respuesta a los críticos») y 317-387 («Respuesta a la Iglesia»), que formaban una «Tercera parte» que no aparece en la edición española, salvo las páginas 299-302, que se mantienen ahora como final del parágrafo 2 de «Volver a Parménides (Escrito posterior)».

En cambio, esta edición va precedida de una «Introducción (Estructura de la historia de Occidente y superación de la crítica alienada de la alienación)», inexistente en la italiana, y que procede del capítulo primero de *Gli abitatori del tempo (cristianesimo, marxismo, tecnica)*, 2.ª edición, 1981, publicado por Armando Editore. A dicho capítulo se le han añadido las dos primeras páginas que aparecen en la edición alemana (Klett Cotta, Stuttgart, 1983), y que fueron escritas expresamente por Emanuele Severino para esa edición, de la que también se han tomado los títulos de los parágrafos 1 a 8 de «Volver a Parménides (Escrito posterior)», 1 a 31 de «El sendero del día», 1 a 21 de «La tierra y la esencia del hombre», y la división en 4 y 6 parágrafos, respectivamente, de «Sobre el significado de la "muerte de Dios"» y «Alienación y salvación de la verdad», todos ellos inexistentes en el original italiano de la obra.

Huelga decir que las modificaciones mencionadas se han llevado a cabo por indicación expresa del autor, que ha querido eliminar de las ediciones española y alemana cuanto, por tratarse de

un debate interno sostenido con la doctrina italiana, ha considerado carente de interés para el lector extranjero. Pero la edición que ahora se presenta se diferencia también esencialmente de la alemana en que en esta última no figura ni el «Apéndice (La palabra de Anaximandro)» ni, sobre todo, la «Parte añadida (Αληθεια)», que, al decir del autor, resulta indispensable traducir por contarse entre las páginas más importantes del libro. En consecuencia, puede decirse que la obra que ahora sale a la luz constituye la última y por ahora definitiva versión de «Esencia del nihilismo», en la forma y con el contenido querido por Emanuele Severino.

Por último, hay que hacer constar que la traducción de los textos procedentes de la edición alemana ha sido realizada directamente desde esa lengua por el doctor en Filosofía profesor Ángel Gabilondo Pujol.

Nota del editor.

Introducción

Estructura de la historia de Occidente y superación de la crítica alienada de la alienación

Este libro comienza con el traslado de la *estructura* de la cultura occidental al lenguaje. Esta estructura abraza todo específico y particular elemento de nuestra historia y es, por ende, siempre actual; no obstante, se puede captar su sentido más propio sobre una base más profunda que la de Hegel, el marxismo, el psicoanálisis, la línea hermenéutica Nietzsche-Heidegger o el estructuralismo, cuando éste es sondeado. Esta base puede ser alcanzada sólo cuando uno se pone en camino sin echar mano de las reconstrucciones históricas emprendidas a gran escala por nuestra civilización; es más, puede ser alcanzada sólo cuando uno ni siquiera se «pone en camino», sino que deja que el *lugar* abierto de la *necesidad* (o sea, la estructura originaria de la necesidad) siempre *exterior* a la estructura de Occidente, le permita dar testimonio de ello y además dar ese testimonio como algo profundamente ajeno a ese otro lugar que es justamente la estructura en la que se desarrolla la historia de Occidente. Y si esta estructura occidental sigue siendo todavía lo esencialmente inconsciente de nuestra cultura, aquella otra estructura —el lugar de la necesidad— es entonces lo inconsciente de este inconsciente, la base o infraestructura de esa base, aquello que engloba a lo englobante. A esta infraestructura *extrema* apuntan tanto este libro como *La struttura originaria* y *Destino della necessità*.

La estructura de Occidente —la infraestructura *intermedia*— es la voluntad de que las cosas sean *tiempo*. Cuando el lenguaje consigue dar cuenta del verdadero sentido de la estructura origina-

ria de la necesidad, es decir, del sentido propio de la infraestructura más extrema, aparece entonces la voluntad de que las cosas sean tiempo (y por tanto, historia, devenir), necesariamente como voluntad de que las cosas *no son nada,* o sea, *de que el no-ser-nada no es nada.* Esta voluntad es el *nihilismo.* El nihilismo en su esencia propia es la estructura de Occidente. Pero la esencia propia del nihilismo se manifiesta en el lenguaje sólo cuando éste es capaz de dar testimonio de la infraestructura extrema, de esa infraestructura no investigada en absoluto, en la que ya siempre se abre la estructura de la necesidad. Justamente por esto es la estructura de Occidente la infraestructura intermediaria, la infraestructura que constituye lo inconsciente. Es verdad que el tiempo, en el ámbito de nuestra civilización, es algo determinado, pero lo inconsciente por esencia es aquello que viene reprimido y permanece, por ende, inexpresado en esta determinación: es lo por ella no expresado y, con todo, lo por ella esencialmente requerido. Lo inconsciente es tan profundo que, al contrario de la interpretación dada en Occidente de su evolución histórica, el tiempo no es ficción o invención, sino lo que el pensar griego una vez, y para siempre, ha pensado, y que hoy, sin réplica posible, domina sobre toda la tierra como técnica. Y cuanto mayor es su carácter de incontestado, menos investigado queda en su sentido propio. Cuanto menos investigado está, con más razón se cree tener noticia del sentido de la identidad del Ser y el Tiempo en el pensar griego (como sucede en el caso de Heidegger). Los habitantes del tiempo son las formas de civilización, las instituciones sociales, los individuos, las masas y los pueblos que poco a poco fueron sometidos bajo esta estructura. Europa, ante todo.

1. Sentido y destino de Europa

¿Qué es Europa? La solución de este problema no tiene nada que ver con un ejercicio abstractamente cultural. De hecho, existen hoy fuerzas consistentes que empujan hacia el cumplimiento del proceso de unificación de Europa; es decir, existen fuerzas que tienen como objetivo la transformación de la realidad europea; y para transformar un objeto (incluso el más simple) en cierta dirección, es necesario conocerlo, es decir, saber, justamente, qué sea. También en la base de la revolución comunista está el conocimiento de lo que la revolución pretende transformar, o sea, está el análisis de la sociedad capitalista: el éxito de la revolución se confía a la bon-

dad de este análisis. Del mismo modo, el éxito de toda acción política que pretenda asumir a Europa como objeto de transformación está inevitablemente vinculado con la validez del conocimiento de la realidad europea.

Pero las dificultades surgen apenas se formula el problema; es más, conciernen a la formulación misma del problema. Ante todo: ¿en el interior de qué tipo de conocimiento se plantea el problema del sentido de Europa y la solución que eventualmente se logre dar de él?

Europa es un problema para las ciencias geográficas y naturales, para la etnología y la antropología, para la filosofía de la historia, para las ciencias históricas y sociales, para la economía política. En cada una de estas disciplinas se cree sentar lo que sea Europa y el resultado ante el que nos encontramos no es Europa, sino muchas Europas: tantas como especializaciones científicas, en cuyo interior se estudia el objeto «Europa».

Hoy se advierte ampliamente la necesidad de la unificación del saber científico y, sin embargo, estamos muy lejos de su realización. De hecho, las ciencias modernas han llegado a constituirse, precisamente en cuanto han limitado metódicamente la investigación a campos particulares y separados los unos de los otros, es decir, precisamente en cuanto han impedido por principio la mirada que pretende captar la unidad en la que se recoge cada campo particular. Hoy hacer ciencia significa delimitar, mediante un método rigurosamente formulado, un campo particular de objetos. Todo lo que se manifiesta con independencia del método científico es o inexistente o falto de valor. Los éxitos de la ciencia moderna se deben a su especialización; pero en estas condiciones la unificación del saber científico no puede ser sino la yuxtaposición de muchos mundos separados los unos de los otros, una yuxtaposición que da lugar a una unidad casual e inevitablemente confiada a esa postura no especialista e ingenua de la que la ciencia quiere mantenerse alejada. Por tanto, o no se pretende tocar el modo como cada una de las ciencias funciona —y entonces su unidad, como unificación de las varias especializaciones, es una yuxtaposición casual y arbitraria—, o bien nos proponemos sentar una verdadera unidad, es decir, que no sea el simple apilarse de disciplinas que siguen viviendo separadas, y entonces es necesario proceder a una transformación del método y del sentido de la ciencia. Pero hoy, ¿quién puede atreverse a hacer esto? La unificación del saber científico se presenta, por lo tanto, como un sueño. En esta situación, Europa sigue manteniéndose oculta y nos

vemos obligados a tener que vérnoslas con las muchas Europas que nos proponen las especializaciones científicas.

El estado en el que se encuentran las ciencias modernas repercute inevitablemente en la acción política. Es verdad que las fuerzas políticas que hoy empujan hacia la unidad de Europa pretenden tener en cuenta, además de a los distintos aspectos de la realidad europea tal como son aclarados en el interior de las diferentes especializaciones científicas, también a las tradiciones históricas y espirituales, y particularmente a las tradiciones éticas, religiosas, estéticas de los pueblos europeos; pero estas tradiciones se encuentran ahora ante los ojos del político no ya en su peculiar fisonomía no científica, sino en su haber devenido también ellas objeto de la metodología de las ciencias histórico-sociales. Las fuerzas que actúan por la unificación política de Europa se encuentran así ante muchas Europas e intentan organizarlas en el plano político. Intentan asignar un objetivo unitario a un objeto —Europa— que de unitario no tiene más que el nombre. Este objeto es en efecto muchos objetos, cada uno de los cuales va por su propia cuenta y a los cuales, por consiguiente, no puede asignárseles una meta común. Así como la unificación del saber científico es una yuxtaposición de mundos, también la unificación política de Europa y en general toda acción política no puede ser sino una yuxtaposición de objetivos. En los propios ámbitos nacionales advertimos el carácter de casualidad y de arbitrariedad de la acción política, que es incapaz de otorgar una dirección unitaria a las opuestas y separadas exigencias de la vida nacional. No se trata de una incapacidad subjetiva de la clase política —o al menos no es esta incapacidad la que tiene carácter determinante—, sino que se trata de una disfunción de carácter estructural, debida al carácter no organizable y no unificable de lo que se quiere organizar y unificar.

En esta situación es inevitable que las muchas Europas choquen entre sí y que acabe prevaleciendo la Europa más fuerte, es decir, la Europa económica —o sea, lo que Europa es desde el punto de vista de la economía política— y que acabemos convenciéndonos de que el motivo más válido para realizar la unificación política de nuestro continente lo dé la organización capitalista de la producción industrial europea, que para competir con la gran industria internacional tiene necesidad de liberarse de los vínculos —constituidos justamente por el orden tradicional de los Estados europeos— que impiden ese aumento indefinido de la producción y esa consiguiente extensión ilimitada del mercado exigidos por la

lógica del capitalismo. La yuxtaposición de los objetivos políticos determina la unilateralidad de la acción política; y los objetivos más débiles se convierten en un contorno extrínseco del objetivo económico, más fuerte. De ahí deriva ese tipo de eclecticismo político, tan difundido en el mundo occidental, que se propone mantener, en torno al núcleo de la economía, los así llamados «valores» de la civilización europea.

¿Pero se atomiza Europa en una infinidad de Europas porque nuestra ciencia es incapaz de captar la unidad de esta multiplicidad, o bien porque el *objeto mismo* que llamamos «Europa» se divide en sí mismo en una multiplicidad de partes separadas y contrapuestas?

Indudablemente, ninguna otra civilización ofrece un espectáculo de luchas, de contradicciones, de encuentros, de diferenciaciones sutiles y radicales como el que incluso el reconocimiento histórico más sumario de la civilización europea está en condiciones de presentar. Respecto de la historia europea, la historia de las civilizaciones extraeuropeas parece constante. La intensidad de los contrastes económicos, políticos, religiosos, ideológicos europeos no tiene parangón en parte alguna. Si Europa es en sí misma lucha y contraposición, ¿cómo es posible encontrar en ella una unidad orgánica, a la que la acción política pueda asignar un objetivo unitario?

Sin embargo, en el encuentro entre fuerzas en el que se rompe el todo al que llamamos Europa, algunas fuerzas logran imponerse sobre otras. La fuerza suprema que domina hoy incontrovertible sobre toda la tierra es la acción científico-tecnológica organizada desde un plano económico-político. Los Estados Unidos de América y la Unión Soviética controlan hoy las fuentes decisivas de la fuerza tecnológica mundial, pero la técnica, como aplicación de la ciencia moderna a la industria y, por consiguiente, como factor que determina todos los aspectos de la existencia de masas humanas enteras, es fenómeno esencialmente europeo; la civilización de la técnica nace en Europa a comienzos del siglo XIX. La fuerza científico-tecnológica domina hoy sobre cualquier otra y constituye al mismo tiempo la fractura más profunda en la historia europea; más profunda que cualquier contraste ideológico: porque determina la crisis de toda ideología. La crisis en la que hoy se encuentra cada aspecto de la civilización tradicional, y no sólo europea, no está simplemente acompañada, sino que es producida por el proyecto que se encuentra en la base de la fuerza científico-tecnológica. Esta última no sólo domina hoy a cualquier otra fuer-

za de la tierra, sino que se funda sobre el proyecto del dominio ilimitado sobre todas las cosas, es decir, sobre el proyecto de una producción y destrucción controladas e ilimitadas del universo. Para este proyecto no existe por principio ninguna cosa que no sea dominable (o sea, producible y destructible), y frente a la capacidad productiva-destructiva de la técnica van efectivamente cayendo todos los límites que en el pasado, como leyes inderogables, se habían puesto a la acción del hombre: la ley de Dios, la ley natural, la ley moral. La técnica supera todo límite y se convierte cada vez más en invención de un mundo nuevo que se libera del viejo; ya no se limita a producir bienes de consumo e instrumentos de trabajo, sino que ahora se ha encaminado hacia la producción del hombre mismo, de su vida, sentimientos y representaciones y de su felicidad última, o sea, hacia la liberación del hombre respecto del dolor y de la muerte. En este proyecto nos proponemos producir efectivamente aquello que la cultura tradicional no ha sabido hacer creíble, es decir, Dios, interpretado como disfrute seguro de la felicidad. El sentido de la realidad ya no es algo contemplado, sino algo producido por la acción científica, mucho más eficaz que cualquier revolución ideológica. En el horizonte de la acción científico-tecnológica, una «cosa» es justamente una absoluta disponibilidad para ser producida y para ser destruida; una cosa que no sea disponible de este modo es irreal.

A comienzos de la edad moderna el proyecto de un dominio ilimitado sobre todas las cosas se formula expresamente sólo por pocas personas —Bacon, Galileo, Descartes...— e incluso en ellas se presenta con todas las reservas debidas a la permanencia de la cultura tradicional. Pero con la aplicación de las máquinas a la industria el capitalismo pone a ese proyecto como el horizonte último en el que cobra sentido el trabajo de las masas y del que van tomando conciencia masas de trabajadores cada vez más amplias. El espectáculo fundamental que se abre ante los ojos de las masas trabajadoras es el mundo tal como se constituye en el interior del proyecto tecnológico, o sea, como el lugar de la capacidad de dominar, de producir y destruir todas las cosas. Las masas saben que no dominan el mundo, pero saben que mediante su trabajo todas las cosas son susceptibles de ser producidas y destruidas ilimitadamente. El sentido que la «cosa» posee en el interior de la técnica se convierte rápidamente en el sentido que la «cosa» posee para las masas europeas. La organización capitalista de la producción industrial conmensura luego cualquier otro mundo del hombre europeo con el mundo de la técnica y la progresiva

capacidad productivo-destructiva de la técnica determina la crisis de esos mundos tradicionales, es decir, el triunfo del sentido que la realidad posee en el interior del mundo de la técnica. Este espectáculo supremo que en el hombre europeo, a partir del siglo pasado, eclipsa a cualquier otro espectáculo —este sentido técnico del ser— no es puesto de modo alguno en tela de juicio por el comunismo: el marxismo y el neomarxismo no rechazan la industria y la técnica, sino su organización capitalista. La revolución comunista es la sustitución de la organización capitalista por la organización socialista de la técnica. Pero una y otra tienen en común el sentido que la realidad —la «cosa»— posee en el interior de la técnica. Es en el interior de este sentido —o sea, es en el interior del proyecto de producción y destrucción de todas las cosas— donde se realiza hoy toda preocupación que aspira a no hacer deshumana la civilización de la técnica. El humanismo socialista y la ecología no se proponen la abolición de ese proyecto, sino su realización más eficaz y que responda más a los valores considerados de cuando en cuando como irrenunciables. Y si el cristianismo y sus iglesias no creen y no esperan en la capacidad de la técnica para destruir el reino de Dios, ahora reconocen, sin embargo, que el propio amor cristiano entre los pueblos es imposible fuera de la elaboración científico-tecnológica de la existencia. El encuentro ideológico está en fase creciente donde subsiste un fuerte desnivel tecnológico entre las fuerzas contrapuestas (por ejemplo, entre la guerrilla internacional y el orden constituido), pero está en fase decreciente allí donde el potencial tecnológico de los antagonistas tiende a equilibrarse: nos encaminamos, por consiguiente, hacia una situación histórica donde el carácter capitalista y socialista de la organización de la técnica es suplantado por el carácter técnico de la organización de la técnica. Y no se trata de observar que la fuerza de los instrumentos técnicos depende en última instancia de las fuerzas morales de los hombres que los usan: porque la técnica se está ya proponiendo llegar a la reconstrucción de la estructura mental del individuo, para otorgarle esas cualidades psicológicas (las así llamadas «fuerzas morales») exigidas para el eficaz funcionamiento de los instrumentos.

¿Adónde nos han llevado estas consideraciones? Hemos comenzado destacando que la especialización científica no permite que se hable de Europa como de un único objeto. Además, la historia europea se presenta en sí misma como una lucha entre fuerzas contrapuestas, donde la fractura más radical la constituye la destrucción de la civilización tradicional europea, que la civili-

zación de la técnica está llevando a cabo. Pero en el mismo acto en que la civilización de la técnica produce la fractura más radical respecto del pasado europeo, precisamente en este acto la civilización de la técnica produce al mismo tiempo la unificación más profunda del presente europeo e incluso del presente mundial: se ha difundido por todas partes un único sentido del mundo, el sentido que el mundo posee en el interior del proyecto de un dominio ilimitado de todas las cosas: el mundo es el lugar de este dominio. En la raíz de la especialización científica se encuentra una única postura de dominio, que tiene en la especialización las condiciones indispensables para que el dominio se realice. Para dominar es necesario, de hecho, delimitar una dimensión particular y asumirla como independiente del todo. Proponerse el dominio de todas las cosas significa interpretar el todo como roto en una multiplicidad de mundos aislados. Para dominar hay que renunciar a una visión unitaria del mundo. Pero si el mundo se deja dominar precisamente en cuanto se rompe en muchos, infinitos mundos controlados por cada una de las especializaciones científicas, este tener que vérselas con muchos mundos es sin embargo la consecuencia inevitable del sentido esencialmente unitario que el mundo posee en el interior de la postura científico-tecnológica y de la civilización a la que da lugar. Este significado unitario es justamente la disponibilidad de cada cosa para la producción y la destrucción ilimitada. Y la esencia de la Europa actual consiste en la apertura de este significado unitario. Una esencia que ahora avanza mucho más allá de los confines geográficos de Europa y domina el mundo.

El presente europeo se unifica por el dominio tecnológico. Como matriz de la civilización de la técnica, Europa es la destrucción del propio pasado. *Y, sin embargo, este pasado es el secreto del presente:* tenemos que prepararnos para comprender que el sentido del mundo, del que está poseído la civilización de la técnica, no es una desviación respecto del espíritu de la cultura europea tradicional, sino que proviene del pasado más lejano de esta tradición y el trayecto de este sentido es su progresivo ramificarse en las grandes formas tradicionales de la civilización europea; su trayecto es el significado unitario de la historia europea. La civilización de la técnica lleva al ocaso a las grandes formas de la tradición europea no porque estén poseídas por un sentido del mundo diferente del que domina la civilización de la técnica, sino porque tales formas están en contradicción con la propia esencia, que es el mismo sentido del mundo que domina incontrovertible en la civilización de la técnica, donde la forma se ha adecuado ya

a la propia esencia. La esencia de la civilización y de la cultura europea tradicional encuentra en la civilización de la técnica su más cumplida y rigurosa realización. El viejo mundo europeo logra ser él mismo sólo en el nuevo mundo europeo que lo destruye. El nuevo mundo es así el triunfo del viejo. Europa es este único mundo que deviene él mismo. ¿Cómo es posible todo esto?

Adviértase, ante todo, que «el sentido del mundo» del que hablamos no tiene nada que ver con una *Weltanschauung*, una «intuición del mundo». Una *Weltanschauung* es una ideología, un modo específico de interpretar el origen, el valor, el destino, el objetivo de la vida humana en el mundo. En la historia de Europa está presente ciertamente una sucesión de *Weltanschauungen* diferentes y en contraste; pero al hablar del «sentido del mundo» que domina toda la historia europea pretendemos referirnos al subsuelo profundo que permanece idéntico bajo las *Weltanschauungen* y dirige esta variación. Un subsuelo que es esencialmente más profundo que la estructura económica y psicológica misma y que cualquier otra estructura a la que el estructuralismo pretenda referirse; pero que al mismo tiempo es algo específico de la historia europea, que no se encuentra en ninguna otra parte. Para el marxismo la historia de Europa sigue siendo un misterio hasta tanto se la quiera interpretar como un desarrollo de ideologías. Las ideologías (economía, derecho, filosofía, arte, política) reflejan en el plano teórico el modo en que el hombre, al trabajar, produce. Son funciones de la producción, cuyas constitución y variación están determinadas en última instancia por la constitución y variación de la producción económica. La tierra, dice Marx, es el objeto general del trabajo humano; se transforma conforme a los objetivos que el hombre se propone. De hecho, también para Marx el trabajo es una actividad conforme al objetivo *(zweckmässige Tätigkeit)*. Pero ello significa que el hombre puede disponerse a trabajar sólo en cuanto ve la diferencia entre la tierra todavía no trabajada y el proyecto ideal que con su trabajo pretende realizar. Actuar de conformidad con un objetivo significa ver la diferencia entre las cosas como son y como se quiere que sean, y por consiguiente significa que el trabajo, todo trabajo, se funda sobre la manifestación, es decir, sobre la presencia, el aparecer de las cosas. Si para el marxismo en el fundamento de toda ideología se encuentra el modo en que el hombre trabaja, hay que advertir, por otra parte, que en el fundamento de todo trabajo se encuentra la manifestación de las cosas y, por consiguiente, la manifestación del sentido que la «cosa» posee para el hombre. Cuando el leñador efectúa su traba-

jo, el abeto que está talando no se le presenta simplemente como un abeto, sino como una *cosa*, y el modo en que agarra el hacha y asesta los golpes no está determinado simplemente por el sentido que el abeto tiene para él, sino, fundamentalmente, por el sentido que para él tiene la *cosa;* y este sentido comprende y dirige todo el trabajo y toda la vida del leñador, ya que todo aquello con lo que tiene que vérselas es, justamente, una cosa. Para Marx y para un leñador europeo, por ejemplo, del siglo XIX, el significado de la palabra «cosa» se encuentra ahora fuera de discusión (como por otra parte se encuentra para *todo* filósofo occidental que se proponga también captar explícitamente el sentido de la «cosa»); y sin embargo este significado no permanece constante en la historia del hombre, sino que es él mismo histórico y su variar es el fundamento último de la variación de las épocas históricas.

Pues bien, al decir que un único sentido del mundo atraviesa Europa y la convierte en una totalidad orgánica, entendemos que un único modo de interpretar lo que la cosa es —un único sentido de la «cosa», por lo tanto— dirige, establece y unifica la inmensa variedad de acontecimientos y obras de la historia europea. En cierto momento de la historia del hombre, ha salido a la luz en Europa un sentido de la *cosa* que se ha impuesto progresivamente sobre todos los demás y hoy domina incontrovertible cada aspecto de la civilización occidental. ¿A qué pretendemos referirnos?

En el proyecto científico-tecnológico de una producción-destrucción controlada e ilimitada de todas las cosas, se entiende a la *cosa* como absoluta disponibilidad para ser producida y destruida. Una cosa es lo que puede ser producido y destruido ilimitadamente. Y todos nosotros sabemos lo que significa producir y destruir una cosa. Producirla significa hacerla ser, hacerla salir de la nada; destruirla significa quitarle el ser, hacerla volver a la nada. La física nos dice que, tras la destrucción atómica de Hiroshima, la cantidad total de energía del universo ha permanecido inalterada. Pero Hiroshima no era solamente una cantidad de energía: esta cantidad existía como una unidad específica de figuras, colores, sonidos, estados de ánimo; y es *de esta unidad* de la que decimos que ha devenido nada. Si no hubiese devenido nada (o si ningún aspecto de Hiroshima se hubiese convertido en nada), no diríamos que Hiroshima ha sido destruida.

¿Pero verdaderamente creemos que este hablar nuestro acerca del ser y de la nada no nos reserva ninguna sorpresa?, ¿que sea del todo natural y, en cambio, no empiece en cierto momento de la

historia humana —el momento en el que se inicia la historia de la civilización europea?

Es preciso comprender que la cosa es una *absoluta* disponibilidad para ser producida y destruida, porque está disponible para ser y para la nada, o sea, para los *absolutamente* opuestos. Y que la técnica se puede proponer producir y destruir *ilimitadamente* las cosas, sólo en cuanto la cosa sea ante todo pensada como lo que sale de y vuelve a la nada, o sea, sale de la extrema, ilimitada lejanía de la nada y a ella vuelve. La cosa no está, aquí, simplemente disponible para nuevas formas, estados, encuentros, sino para las dos vías que se alejan la una de la otra hasta alcanzar esa infinita lejanía que es la lejanía entre el ser y la nada. En cuanto disponible para ambos, la cosa es una oscilación infinita que recorre la infinita distancia que separa el ser de la nada.

Por primera vez en la historia del hombre, la filosofía griega, unos siglos antes de Cristo, ha sacado a la luz el sentido de esta absoluta disponibilidad de la cosa: en el mismo momento en que ha entendido la cosa como siendo lo que oscila entre el ser y la nada. La cosa, en cuanto tal, es «lo que es»: lo que es, pero que no era (no existía), no será y hubiera podido no ser. «Lo que es» es llamado por los griegos τὸ ὄν, el ente. Para los griegos Dios es inmutable y eterno, o sea, no sale de y no vuelve a la nada, no en cuanto es un ente, sino en cuanto es *un cierto* ente, privilegiado, que goza de una naturaleza no poseída por los otros entes: en cuanto ente, es decir, considerándolo sólo como ente, también Dios sería una oscilación entre el ser y la nada. El ente en cuanto ente es esta oscilación. El testimonio del sentido del ser y de la nada, y por tanto lo que la cosa significa para el pensamiento griego, no tiene precedente alguno en la historia del hombre. La filosofía griega ha pensado por primera vez la infinita distancia que opone al ente con la nada y la infinita rapidez que permite al ente recorrerla toda, deviniendo nada, y permite a la nada recorrerla toda, convirtiéndose en ente.

Desde entonces, la totalidad de las cosas está delante como totalidad de los entes y el sentido griego del ente empieza el trayecto que lo lleva a comprender, dominar y unificar progresivamente todas las grandes formas de la civilización europea. Un poco a la vez en cada una de ellas, las cosas con las que hay que vérselas se presentan como *entes*. Si el leñador tala su abeto, si el hombre religioso trabaja por la salvación del alma, si la técnica construye un satélite artificial o el paraíso terrestre, si el hombre político trabaja por la construcción de la unidad de Europa, enton-

ces el abeto, la salvación del alma, el satélite artificial, el paraíso terrestre, la unidad política de Europa, se manifiestan ante todo como entes y su ser entes establece el sentido, el tono, la intensidad, en suma, su ser así y no de otra manera, de todas las acciones humanas que se refieren a ellos.

La civilización de la técnica y la especialización científica tienen su fundamento esencial en la metafísica griega, en cuanto apertura del sentido del ente: sólo si el ente en cuanto tal es lo que está disponible para el ser y para la nada, puede proyectarse la producción y destrucción ilimitada de todas las cosas. En un primer momento la tarea de producir y destruir las cosas se confía, fundamentalmente, a una técnica divina (Platón la llama justamente θεῖα τέχνη). A continuación, la Europa moderna se da cuenta de que, si existiese Dios, la acción creadora del hombre sería imposible: Dios habría hecho ya todo. El hombre suplanta entonces al viejo Dios, pero mantiene su rasgo fundamental: esto es, el ser la fuerza que domina la creación y destrucción de las cosas. La ciencia y la técnica moderna han conferido a esta fuerza una intensidad nunca vista. Pero la teología es la primera forma de técnica y la técnica es la última forma de teología. Al estar disponible para el ser y para la nada, la cosa es presa de las fuerzas divinas y humanas que la arrancan del ser y de la nada. La expresión originaria de la voluntad de poder reside en el modo mismo como la metafísica griega abre el sentido de la cosa: voluntad de poder significa, originariamente, voluntad de que la cosa sea *ente*, o sea, un salir de y un volver a la nada. (Y todo rechazo de la voluntad de poder cumplido por la filosofía —Marx, Heidegger...— es sólo aparente, porque toda la historia del pensamiento filosófico se mueve completamente en el interior del sentido griego de la cosa.) Las formas de dominio y de explotación del hombre y de la naturaleza que caracterizan a la historia europea son posibles sólo en cuanto la metafísica griega ha abierto el horizonte originario de la voluntad de poder. Y el espíritu práctico del hombre moderno europeo tiene su propio fundamento en ese espíritu contemplativo que encuentra en la metafísica su más rigurosa realización.

Bien pronto, el significado metafísico de la cosa supera los confines del pensamiento filosófico. Las ciencias históricas conocen bien la omnipresencia de las categorías del pensamiento griego en las regiones más diferentes de la civilización europea, pero ignoran la dominación esencial que se establece con el difundirse de esas categorías. El lenguaje se convierte en el vehículo de esta difusión y generaciones enteras europeas son educadas sobre el

fundamento de una gramática de la lengua griega y latina que toma directamente de la lógica griega el sentido de la *cosa* y lo transmite después a las elaboraciones gramaticales que presiden la formación de las lenguas nacionales europeas, en cuanto deponen su carácter inicial popular y devienen expresión de valores culturales. Los diversos sectores de las ciencias modernas constituyen el campo lingüístico donde las diferentes lenguas nacionales europeas muestran del modo más evidente su raíz griega común. Tras haber penetrado en las formas no filosóficas de la cultura griega, el sentido griego de la cosa abarca la civilización romana, el mensaje cristiano, la historia de la filosofía occidental, la elaboración justinianea del derecho romano y, por consiguiente, toda la historia del derecho europeo, las categorías fundamentales de los ordenamientos económicos y políticos europeos, la ciencia nueva de la naturaleza y su aplicación a la industria, el mundo que se expresa por la poesía, por la arquitectura y por la música europeas, las operaciones sobre los entes matemáticos y finalmente el modo común de pensar y la opinión pública de los pueblos europeos y, ahora, a través de la dominación mundial de la técnica, de todos los pueblos de la tierra. La historia de Europa es el progresivo apoderarse de las cosas, es decir, el progresivo aprovecharse de su disponibilidad absoluta, de su infinita oscilación entre el ser y la nada. El proyecto tecnológico del dominio absoluto disuelve toda reserva respecto de esta disponibilidad, es decir, cancela todo límite del dominio, y en él se celebra por tanto el triunfo de la metafísica. La ciencia moderna, transformadora de la realidad, ha creído que destruía la estéril contemplación metafísica; la burguesía europea ha visto en la ciencia natural el verdadero tipo de saber, útil a la producción y al cambio, y sobre la base del carácter democrático del saber científico intersubjetivo ha rechazado la metafísica, inútil y aristocrática; el cristianismo se ha apoderado de las masas europeas y ha negado a la metafísica la pretensión de ponerse como forma suprema del saber humano; toda la filosofía contemporánea es un rechazo de la metafísica: el fracaso de esta última es la expresión del éxito de la ciencia, de la economía, de la política, de la religión europea, es decir, de las fuerzas dominantes de la Europa moderna: y, sin embargo, la esencia de estas fuerzas es precisamente ese sentido del ente, que permite el dominio científico de la naturaleza, la producción industrial y el intercambio de productos, el concepto cristiano de una creación divina del mundo: es ese sentido del ente que la metafísica griega ha abierto de una vez por todas —de modo que en la destrucción de la metafísica se

celebra el triunfo de la metafísica, o sea, de la forma originaria de la voluntad de poder.

Si la vocación europea para el dominio tecnológico del universo se remonta a la metafísica griega y si en esto consiste el significado unitario de la civilización europea, el objetivo que se debe asignar a Europa, cuando nos proponemos su unificación política, debe consistir en el liberar esa vocación para el dominio de toda forma de la civilización tradicional que todavía impide, obstaculiza y retrasa la dominación de la esencia técnica de la cosa. La historia europea misma es la progresiva liberación de esta esencia respecto de todas las formas de la cultura europea tradicional (las ideologías políticas, éticas, religiosas, filosóficas), que aun siendo las formas de tal esencia están sin embargo en contradicción con ella, o sea, intentan limitar el absoluto e infinito carácter dominable de todas las cosas. *Toda* crítica que hoy, sobre el fundamento de la cultura occidental, se efectúa a la civilización de la técnica, se sigue moviendo en el interior de ese horizonte esencial —el sentido griego de la cosa— cuyo testimonio y realización más riguroso y coherente es la civilización de la técnica. De esto no se percatan los que quisieran contraponer a los Estados Unidos de América y a la Unión Soviética una Europa que, ciertamente, no sea económicamente subdesarrollada, sino que sobre todo sea portadora de esos valores que se hallarían en un plano diferente y superior a la voluntad de poder que hoy se expresa en el dominio tecnológico de todas las cosas. Los «valores espirituales» de la civilización europea tradicional son de hecho formas inadecuadas de la voluntad de poder, de las que la civilización de la técnica, o sea, la forma adecuada de la voluntad de poder, se va liberando radicalmente. Si el significado unitario de la civilización europea es la voluntad de poder, en cuanto apertura del sentido técnico de la cosa, el esfuerzo político por hacer de Europa el lugar de una extremada intensificación del desarrollo tecnológico, tal esfuerzo está entonces en el buen camino.

Puede parecer que nos hemos aproximado a la conclusión y, en cambio, todavía no hemos rozado el aspecto decisivo del problema. De hecho, hemos vislumbrado cómo es posible reconducir los acontecimientos de la historia europea a su significado unitario, a una estructura que, aun dominando toda la historia de Occidente, escapa constantemente a nuestro conocimiento histórico. *¿Pero qué ocurriría si tal significado, es decir, si el sentido europeo de la cosa —la esencia de nuestra civilización (y por tanto aquello de lo que estamos más profundamente convencidos)—*

tuviese que aparecérsenos como la alienación más profunda del hombre, esencialmente más profunda que cualquier pecado original, que cualquier alienación económica y psicológica, que cualquier error? ¿Qué ocurriría si la afirmación de la alienación esencial de la civilización europea apareciese no como una opinión de alguno de nosotros, o de un profeta, no como una fe o una hipótesis, sino como la *verdad* que ningún tiempo, ningún dios omnipotente y ninguna otra potencia pueden destruir y desmentir? Para saber qué sea la verdadera alienación del hombre, ¿no es de hecho necesario saber qué sea la verdad? ¿Y la verdadera alienación no será entonces la alienación de la verdad?

Para la civilización europea, la *cosa* es lo que sale de y vuelve a la nada. El ser y la nada establecen el sentido del nacimiento y de la muerte, de la producción y destrucción de las cosas. La evidencia suprema, para nuestra civilización, es que haya un tiempo, el pasado, en el que las cosas se han convertido en nada, y un tiempo, el futuro, en el que las cosas serán otra vez nada: el ser es en el tiempo, por el que es devorado. La alienación esencial de Occidente está ante nuestros ojos, pero se presenta como evidencia suprema e indiscutible. La alienación esencial escapa irremediablemente a nuestra conciencia, precisamente porque no se oculta en una región lejana e inexplorada, sino que está desde hace mucho tiempo ante nuestros ojos como aquello hasta tal punto fuera de discusión, que ni siquiera vale ya la pena prestarle atención.

Decimos: «las cosas pasadas y las cosas futuras son nada». ¿Hay algo más indiscutible? Pero en esta convicción indiscutible nuestra entendemos algo diferente de la afirmación: «la nada es nada»; es decir, no *es de la nada* de lo que pretendemos decir que sea una nada, sino *de las cosas pasadas*, o *de las cosas futuras*, o sea, de aquello cuyo significado no es idéntico al significado «nada». Pero aquello cuyo significado no es idéntico al significado «nada» no es una nada. De la ciudad de Hiroshima decimos que se ha convertido en nada. Pero Hiroshima no significa «nada», es decir, no es una nada. Por lo tanto, pensamos que lo que *no* es una nada es una nada. El pasado y el futuro son el tiempo en el que las cosas, o sea, lo que no es una nada, son nada. Si nos dijesen que el pasado y el futuro son el tiempo en el que el círculo es cuadrado, nos aprontaríamos a rebatir que no puede haber ningún tiempo en el que se realice esta absurda identificación del círculo y del cuadrado. Pero esta sensibilidad para lo absurdo —que nos hace justamente rechazar un tiempo en el que el círculo sea cuadrado—, esta sensibilidad no nos impide pensar en cambio un

tiempo en el que la cosa, o sea, lo que no es una nada, sea nada y no nos impide vivir y actuar de conformidad con este pensamiento. Pensamos y vivimos las cosas como si fuesen una nada. Para la civilización europea las cosas son nada: el sentido de la cosa, que dirige la historia de Occidente, es el no ser de las cosas. La esencia de la civilización europea es el nihilismo, puesto que el sentido fundamental del nihilismo es el convertir a las cosas en nada, la convicción de que el ente es una nada, y es el actuar dirigido y establecido por esta convicción. La metafísica griega es la expresión originaria y decisiva del nihilismo. La voluntad de que la cosa sea *ente* es la voluntad de que la cosa sea *nada*. *En el interior* del nihilismo se han desarrollado los más incurables contrastes de la civilización occidental: cristianismo y anticristianismo, teísmo y ateísmo, siervo y señor, espiritualismo y materialismo, filosofía realista y filosofía idealista, metafísica y antimetafísica, contemplativismo y pragmatismo, filosofía y antifilosofía, fe y razón, economía burguesa y economía socialista, democracia y absolutismo, tradicionalismo y contestación global de la sociedad —todos estos antagonistas irreductibles chocan en el interior de una concordancia sustancial, expresan en modo antitético el mismo pensamiento dominante; es decir, tienen en común el rasgo decisivo y fundamental que dirige a Occidente. El nihilismo es el ἦθος, la morada de Occidente. Su estructura.

La historia de Occidente es historia del nihilismo en un sentido abismalmente diferente del denunciado por Nietzsche y Heidegger. El significado auténtico del nihilismo europeo, en el que viven ahora también las masas, la opinión pública, los individuos más desprovistos, es algo esencialmente diferente e infinitamente más radical que la situación humana tal como es descrita por el existencialismo: para el existencialismo la vida humana sale de y vuelve a la nada y no es garantizada por un dios trascendente; pero el existencialismo no pretende sostener que cuando el hombre vive, su vida sea nada: para el existencialismo, existir significa tener que vérselas con la nada, pero el tener que vérselas con la nada no es una nada; existir es un relámpago en la noche de la nada, pero este relámpago no es una nada. *En cambio,* el nihilismo, como esencia auténtica y profundamente oculta de la civilización europea —como esencia que por lo tanto dirige, más allá de todo el desarrollo de la filosofía occidental, también el comportamiento más vulgar del hombre de la calle y la convicción más superficial de la opinión pública— es algo esencialmente más radical que el existencialismo, o sea, que el mundo tal como se

revela en la conciencia del filósofo existencialista. El nihilismo de la civilización europea está en un subsuelo esencialmente más profundo y más inexplorado que el terreno que la conciencia filosófica europea logra escrutar. Europa puede llegar a expresar su propia esencia, poniéndola como un relámpago en la noche de la nada: pero el pensamiento profundo de Europa, que permanece constantemente inexpresado en la conciencia europea, piensa que el relámpago de la existencia es, *él mismo*, la noche de la nada, es decir, piensa que las cosas, en cuanto tales, son una nada.

Se puede, por lo tanto, indicar con pocas palabras la alienación esencial de la civilización europea: pero de la comprensión de las mismas depende el destino de Europa y ahora de toda la tierra. Helas aquí: pensar que las cosas no sean (cuando todavía no han nacido o no han sido producidas, o cuando perecen o son destruidas) significa pensar que las cosas —o sea, lo que no es una nada— son una nada. Es éste el pensamiento que nace con la metafísica griega y que dirige y unifica toda la historia de Occidente.

Este pensamiento se encuentra también en la base de toda interpretación histórica que desde Hegel a Nietzsche, desde Weber y Husserl a Heidegger y a la escuela de Frankfurt divisa en el pensamiento griego el secreto de la civilización europea. El nihilismo, en su significado auténtico e inexplorado, comprende también toda filosofía que proclame el carácter nihilista de la historia europea (y es nihilismo el concepto mismo de «historia» y de «devenir histórico»). También para Nietzsche y Heidegger el nihilismo es la esencia de Europa: pero también Nietzsche y Heidegger ignoran el sentido auténtico del nihilismo y, es más, su filosofía misma es una de las formas más típicas de lo que el nihilismo es verdaderamente. El pensamiento filosófico ignora todavía el sentido auténtico del nihilismo europeo y no está, por consiguiente, en condiciones de decir qué sea Europa. Incluso allí donde la filosofía contemporánea es crítica de la técnica, también allí la filosofía está dominada por la esencia cuya realización más radical es la técnica. Ya que la técnica europea es nihilismo no en cuanto es usada «mal», sino en cuanto es técnica; y las ideologías que llevan a usarla «bien» o «mal» tienen en común con la así llamada naturaleza neutral de la técnica el rasgo decisivo del nihilismo: la convicción de que las cosas (los hombres, el cielo, los astros, las plantas, la historia) son una nada.

Pero la civilización europea puede aparecer como el lugar de la alienación esencial sólo en cuanto aparece la verdad de las

cosas: en la verdad las cosas no son separadas del ser para ser confiadas a la nada, sino que más bien conviene a todas la naturaleza de los dioses incorruptibles. Parménides dice: «no desligarás el ser de su conexión con el ser» (fragmento 4). En la verdad del ser, que Parménides empieza a atestiguar, eso quiere decir que todo es eterno y que la historia es la vicisitud del surgir y del ocaso del todo (lo que incluye la noche misma del nihilismo). Contrariamente a aquello de lo que estamos convencidos desde hace más de dos mil años, los dioses de Occidente son envidiosos: intentan tener para sí la naturaleza de lo incorruptible y dejar a las cosas el nacimiento y la muerte, el salir de y el volver a la nada. La civilización de la técnica es hija de la envidia de los dioses. Ellos, al dejarse robar por Prometeo, le engañan porque le dejan esa capacidad técnica de producir y destruir, que presupone el nacer y el morir de las cosas, ese nacimiento y esa muerte a los que los dioses de Occidente hace mucho tiempo que han intentado contraponer su eternidad. La civilización europea ha destruido a continuación a los dioses, pero sigue viviendo como hija de su envidia. El ocaso de los dioses de Occidente pertenece todavía a la historia interna del nihilismo, pero el ocaso de su envidia es la superación del nihilismo y es el testimonio de la eternidad de cada cosa. La verdad del ser dice que todo es eterno[1]. Al proponerse dominar la creación y la aniquilación de las cosas, Occidente intenta lo imposible, es decir, intenta convertir al ente en nada. Pero lo imposible no se convierte en posible por el hecho de que se intente. La alienación es intentar lo imposible y la historia de Occidente es el aspecto concreto de este intento.

Al intentar lo imposible, Occidente está inevitablemente destinado a la angustia más radical. La civilización de la técnica se funda de hecho sobre la moderna ciencia de la naturaleza, que nace como rechazo de la *episteme* griega, o sea, del pensamiento que pretende abrirse como ciencia, verdad incontrovertible y necesaria, y que como saber metafísico-teológico dirige toda la civilización prerrenacentista. El rechazo de la *episteme* acaba realizándose también en el ámbito del saber filosófico, que ahora se reconoce a su vez como hipotético, provisional, revisable. Eso quiere decir que el proyecto tecnológico del dominio del todo ya no tiene ante sí ningún obstáculo teórico. La verdad es hoy el mismo poder y la técnica es el poder supremo. Pero precisamente porque la técnica es negación de toda verdad definitiva —y para dominar la trans-

[1] Cf. Emanuele Severino, *La struttura originaria*, Milano, 1958; *Studi di filosofia della prassi*, Milano, 1962.

formación de las cosas tiene que ser esta negación— la civilización occidental está destinada a la angustia más radical: toda felicidad y todo paraíso construidos por la praxis científico-tecnológica son inseguros: la civilización de la técnica puede producir todo y eliminar la añoranza de toda felicidad de tipo religioso, pero no puede producir la incontrovertibilidad y la seguridad definitiva de su dominio. Toda lógica que pretenda fundar esta seguridad es inevitablemente insegura, precisamente porque es hipotética. Para que el todo sea dominado no puede haber en el todo verdad definitiva; pero la civilización de la técnica querría que el propio dominio sobre el todo fuese la verdad definitiva; pero ninguna lógica hipotética puede fundar la verdad definitiva del dominio. El máximo poder que Occidente está destinado a realizar es esencialmente inseguro: está amenazado por la posibilidad del máximo naufragio porque no existe, y en el ámbito de la civilización de la técnica no puede existir, una verdad incontrovertible y definitiva sobre cuyo fundamento pueda establecerse la imposibilidad de perder la felicidad alcanzada. Pero esta destinación de Occidente a la angustia más radical no puede evitarse mediante el restablecimiento de la *episteme* y del mundo que en torno a ella se ha construido, ya que la ciencia moderna y la civilización de la técnica son la consecuencia inevitable del modo en que la *episteme* griega, o sea, el lugar originario del nihilismo, ha pensado el sentido del ente.

Las fuerzas que hoy trabajan por la unificación política de Europa asignan a Europa un objetivo. Pero para asignarle un objetivo es preciso saber qué sea Europa. Si el nihilismo es la esencia de Europa, el objetivo oculto que dirige esta misma esencia alienada es la superación del nihilismo. En eso consiste la salvación de Europa y, ahora, de toda la tierra. Para que el nihilismo se ponga es necesario ante todo que su significado esencial salga de la oscuridad que hasta ahora lo envuelve. Pero el nihilismo no ha quedado como un modo de pensar, sino que ha devenido más bien la vida concreta de los pueblos, sus instituciones y sus valores. Es decir, para que el nihilismo se ponga no es suficiente con que el pensamiento, denunciando la alienación esencial de Occidente, atestigüe la verdad del ser —incluso si este testimonio es el primer paso fundamental de la salvación de Occidente—. Para que el nihilismo se ponga es necesario que se pongan *las obras* del nihilismo. Este ocaso es una revolución, que ahora conoce el carácter nihilista de todas las revoluciones de la historia occidental y, por consiguiente, es la apertura de un nuevo sentido del actuar, de una

dimensión esencialmente diferente, en la que pueda empezar una historia de los pueblos que no sea historia del nihilismo. Cada intento de resolver los problemas de la civilización contemporánea trata los síntomas de una enfermedad mortal que permanece esencialmente ignorada y está por consiguiente destinado al fracaso —si fracaso significa el permanecer en el interior de la alienación más abismal en que pueda encontrarse arrojada la esencia del hombre—. Sobre un barco que se hunde puede ciertamente haber preocupación por que los víveres se distribuyan con equidad, por que se arreglen las desavenencias de la tripulación y la vida a bordo sea soportable para todos. Pero la preocupación esencial es descubrir la vía de agua. Si no se la descubre, tampoco se la puede reparar y el naufragio no sólo hace superflua la solución de los problemas de la vida de a bordo, sino que muestra cómo tales problemas no habían recibido ninguna solución, sino que nos habíamos hecho solamente ilusión de haberlos resuelto. Esta ilusión ahora nos ha convencido a todos: no queremos oír hablar solamente de los problemas particulares e inmediatos, que se afrontan caso por caso y cuyas técnicas resolutorias pueden ya vislumbrarse. Por lo que toca a la unificación de Europa, se trata de los problemas del aumento de la producción y del desarrollo tecnológico, de las áreas subdesarrolladas, de la relación de la democracia parlamentaria con el comunismo y con el fascismo, de la relación con los países extraeuropeos: y todo cuanto hemos dicho no ayuda en modo alguno a resolverlos. Pero esta postura pragmática que no quiere oír hablar de una vía de agua en el casco del barco, sino que se interesa exclusivamente por los problemas de la vida de a bordo, es ella misma, juntamente con la especialización del saber científico, una consecuencia inevitable de lo que los griegos han entendido con la palabra *ente*. Si las cosas salen de la nada y son por consiguiente del todo imprevisibles, es imposible diagnosticar una enfermedad y una alienación fundamental de la existencia, sino que hay que esperar de cuando en cuando a los acontecimientos y afrontar con técnicas específicas los problemas que llevan consigo. La postura pragmática es una consecuencia inevitable de la especulación metafísica, o sea, de la convicción de que las cosas son nada. Y Europa tiene que tener esta postura en mayor medida aún si quiere permanecer fiel a la propia esencia metafísica. Pero si la verdad lleva al ocaso la convicción del no ser de las cosas, aparece entonces el carácter ilusorio de las soluciones que se han dado y que nos proponemos dar a los problemas de la civilización europea.

Y sin embargo, la salvación del hombre pasa necesariamente por la civilización europea, o sea, por el lugar en el que se expresa la enfermedad mortal del hombre. Las grandes civilizaciones orientales se han desarrollado fuera del nihilismo europeo no ya porque en ellas domine la verdad, sino porque han permanecido en la parte de acá de la bifurcación de la que parte el «sendero de la Noche» (νυκτὸς κέλευθος, decía Parménides), recorrido por la civilización europea, y el «sendero del Día» (Ἤματος κέλευθος), en el que la historia crece a la luz de la verdad y que todavía espera ser recorrido por los hombres. Oriente no estaba a salvo: aún no había alcanzado el lugar donde se decide la salvación o la perdición de la civilización. Oriente no es la salud, sino que es el estado que precede a la enfermedad. Europa se ha sumido en la alienación más profunda precisamente porque sólo Europa, en la historia del hombre, ha intentado atestiguar la verdad del ser. Europa está ciega porque sólo ella ha intentado mirar el sol. El hombre tiene que pasar por esta ceguera y tiene que recorrer hasta el fondo el sendero de la Noche, para que finalmente la verdad pueda brillar en la mirada. No sabemos si eso está permitido, pero si pertenece al destino del hombre el caminar a lo largo del «sendero del Día», entonces este camino es posible sólo porque Europa, al volverse hacia la verdad del ser, se ha cegado y se ha colocado la carga de la alienación esencial. Sólo Europa ha pensado el sentido de la *cosa* en relación con el sentido del ser y de la nada: pero Europa no se ha extraviado porque haya establecido esta relación, sino porque ha separado las cosas respecto del ser, confiándolas a la nada (y dando así comienzo a un desarrollo que lleva al rechazo mismo, tan difundido en la cultura filosófica contemporánea, de reconocer como significantes las palabras *ser* y *nada*). El ocaso del nihilismo es el ocaso del sentido europeo de la *cosa*, pero es la *repetición* del intento, en que Europa consiste, por atestiguar la verdad del ser. Europa tiene que ponerse, para que pueda oírse la voz que la ha llamado. ¿Podrá Europa prestar escucha a esta voz?

2. Tiempo y alienación

«¡Feliz aquel que puede decir "cuando", "antes de que" y "después de que"!» Así escribe Musil en *El hombre sin atributos*. En *De la interpretación*, Aristóteles expresa de este modo la propia felicidad: «cuando lo que es es, es necesario que sea, y cuan-

do lo que no es no es, es necesario que no sea. Sin embargo, no es necesario que todo lo que es sea, ni que todo lo que no es no sea. De hecho, no es lo mismo que todo lo que es sea necesariamente, cuando es, y el ser sin más necesariamente. Dígase lo mismo para lo que no es». (Τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη. Οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι. Οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος). (19 a, 23-27).

«Lo que es» es τὸ ὄν, el ente: el participio ὄν no indica simplemente el «es» (ἔστιν) sino, justamente, *lo que es*, la síntesis entre una cierta determinación (por ejemplo casa, estrella, hombre) y su ser. El texto aristotélico dice por tanto, ante todo, que *cuando* (ὅταν) lo que es, por ejemplo una casa, es, entonces sí es necesario que la casa sea; pero no es necesario que la casa sea ἁπλῶς, *tout court;* es decir, la casa no existe necesariamente. De hecho, así como decimos: «cuando la casa es», del mismo modo decimos: «cuando la casa no es». La casa no es cuando todavía no ha sido construida y cuando ha sido destruida. La expresión: «cuando la casa no es» significa o «antes de que sea», o bien «después de que ha sido». Todas las ocasiones de la felicidad de Musil están así presentes.

Pero esta felicidad domina ahora sobre toda la tierra. El pensamiento griego ha establecido de una vez por todas el sentido del «cuando», del «antes de que» y del «después de que», poniéndolos en relación con el *ser* y con el *no-ser* (es decir, con el ἔστιν y con el μὴ ἔστιν). Toda la civilización occidental crece en el interior de esta felicidad rigurosa, incluso cuando se cree que ya no tiene que vérselas para nada con la ontología griega). Pero esta felicidad es el síntoma mismo de la alienación. A pesar de todo, la civilización occidental sigue manteniéndose en el interior del sentido que los griegos han dado al tiempo. Es más, el tiempo mismo coincide con este sentido. Pero el intento de estas páginas es recordar, de nuevo otra vez, que el tiempo es la esencia misma de la alienación. Y la esencia de la alienación es la alienación esencial, infinitamente más radical y profunda que cualquier otra alienación religiosa, económica, psicológica, existencial.

Cuando la casa no es, dice Aristóteles, es μὴ ὄν, no ente. Los habitantes de Occidente se preocupan por establecer que cuando lo que no es (τὸ μὴ ὄν) no es, es necesario que no sea. Pero dejan en la oscuridad más profunda y más insondada el sentido de la expresión «cuando la casa no es» (o «cuando el hombre, los árboles, las

estrellas, la tierra, el amor, la paz, la guerra no son»). Lo que, cuando no es, no es, es, por ejemplo, la casa. Cuando la casa ha sido destruida y ha devenido algo pasado, no es. Habitualmente se añade un «ya» y se dice que «ya no es»: pero, justamente, lo que ya no es no es (y lo que todavía no es no es). Es decir, es *de la casa y de los hombres, de las estrellas, de la tierra, del amor, de la paz, de la guerra*, de lo que los habitantes de Occidente dicen que han pasado y que por tanto no son. Pero la casa (y las otras cosas de las que se afirma que pasan) no es una nada. La casa es un lugar que protege a los mortales de la inclemencia de las estaciones, es decir, es apertura de un sentido determinado: «casa» no significa «nada» (el significado en que consiste la casa no significa «nada») y precisamente por esto la casa no es una nada. De hecho, el propio lenguaje de los habitantes de Occidente distingue estas dos expresiones: «cuando *la casa* no es» y «cuando *una nada* (o la nada) no es»: es decir, este lenguaje no cree que pueda sustituir a la expresión «cuando la casa no es» la expresión «cuando una nada no es», justamente porque no interpreta como una nada aquello de lo que afirma que no es. Eso significa que es *de una no-nada* de lo que el pensamiento occidental afirma que, cuando no es, no es: es justamente *de la* casa, *del* hombre, *de la* tierra, *de* lo que ha pasado, *de* lo que es futuro. «Cuando la casa no es» significa por tanto «cuando una no-nada no es», es decir, «cuando un ente no es». Al decir que no es necesario que todo lo que es —τὸ ὂν ἅπαν— sea, Aristóteles dice justamente que algún ente puede no ser, y es *de este ente* del que, cuando no es, hay que decir «cuando un ente no es». De hecho, ser un ente significa ser una no-nada. Por lo tanto, en la afirmación aristotélica: «cuando lo que no es [τὸ μὴ ὂν] no es, es necesario que no sea», el término μὴ ὂν no indica la nada y, por consiguiente, esta afirmación *no* significa «cuando la nada no es es necesario que no sea». En esta afirmación el término τὸ μὴ ὂν no indica la nada, sino que, al contrario, indica la no-nada, es decir, el ente (en su llegar a encontrarse no siendo), y por consiguiente la expresión «cuando lo que no es no es» significa «cuando una no-nada, es decir, un ente (por ejemplo la casa) que llega a encontrarse no siendo no es». O sea: «cuando el ente que no es no es».

Cuando la casa, destruida, deviene algo pasado (o cuando es todavía algo futuro), no es. Para los habitantes de Occidente lo que pasa no pasa totalmente: de lo que pasa queda algo. Quedan los recuerdos, los vestigios, las añoranzas, los odios, las consecuencias, los efectos. Pero no queda *todo* de lo que ha pasado. Si que-

dase todo, nada habría pasado. Lo que queda, se dice, «es»; lo que no queda «ya no es». Cuando la casa ya no es, algo de ella no ha quedado. Quedan los ruinas, los recuerdos, pero algo no ha quedado, «ya no es». Para el pensamiento griego y para toda la civilización occidental, decir que algo «no ha quedado» y «ya no es» significa decir que ha devenido una nada. Es verdad que desde Aristóteles a Marx la destrucción de una casa no es su aniquilación total (justamente porque algo queda incluso tras la destrucción), y sin embargo es también verdad que, para el pensamiento occidental, con la destrucción de una casa algo, al menos, de la casa tiene que convertirse en una nada. Por lo menos se convierte en una nada la unidad y la forma que los materiales de la casa poseían cuando la casa era; por lo menos se convierte en una nada la atmósfera irrepetible constituida por esta unidad y forma. Cuando la casa no es, algo de la casa (por lo menos la unidad específica de los materiales de la que estaba hecha) ha devenido una nada. Es justamente en este *algo* que ha devenido una nada en lo que se piensa, cuando se dice: «cuando la casa no es». Es decir, para que la casa sea destruida y devenga algo pasado y ya no sea es necesario que al menos algo de la casa devenga una nada: si no hubiese nada de la casa que se convirtiese en una nada, los habitantes de Occidente ni siquiera dirían que la casa ha sido destruida, que ha pasado, que ya no es. Y este algo que pertenece a la casa, otra vez, no es una nada, sino *ente* —es la unidad específica de la atmósfera y de los materiales de la casa que es destruida—: es este *ente* el que, cuando la casa se convierte en algo pasado, se convierte en una nada. El lenguaje, al decir «cuando la casa no es», con la palabra «casa» no piensa en lo que de la casa queda (las ruinas, las memorias), sino que justamente piensa en ese *algo*, en ese ente que se convierte en nada y que no es tanto un algo que pertenece a la casa, que es parte de la casa, sino que es la casa misma como modo y atmósfera específicos e irrepetibles del habitar.

«Cuando la casa no es» significa por tanto: «cuando un ente es nada». La expresión «cuando el cielo es azul» contiene la afirmación «el cielo es azul». Y del mismo modo la expresión «cuando el ente es nada» contiene la afirmación «el ente es nada». Si se pregunta a los habitantes de Occidente si el ente (por ejemplo, una casa, un hombre, una estrella, un árbol, el amor, la paz, la guerra) es nada, responden que no, ciertamente no, que el ente no es una nada. Y sin embargo, desde hace más de dos mil años siguen diciendo del ente: «cuando el ente no es», es decir, siguen pensando que el ente es nada. Y siguen viviendo al ente como una nada.

Si se dijese: «cuando el sol es la luna», o «cuando el círculo es un cuadrado», o «cuando las piedras son pájaros», o «cuando el par es impar», responderían inmediatamente que no es posible un «cuando», un tiempo en el que el sol sea luna, el círculo cuadrado, las piedras pájaros, el par impar. Pero esta sensibilidad respecto de lo absurdo no les impide pensar «cuando el ente es nada», es decir, no les impide pensar que el ente es nada. La felicidad elogiada por Musil (aunque en este elogio concuerdan todos los habitantes de Occidente) exige la convicción de que el ente es nada. «Antes de que» significa «antes de que el ente sea», y puede decirse «antes de que el ente sea», cuando el ente no es (todavía), o sea, cuando es nada; y «después de que» significa «después de que el ente es», y puede decirse «después de que el ente es», cuando el ente ya no es, o sea, cuando, de nuevo, es una nada. La convicción de que el tiempo es, exige la convicción de que el ente sea nada. De hecho, sólo si existe un «cuando el ente no es», o sea, un «cuando el ente es nada», y por tanto solo si el ente es nada, el tiempo puede existir. El no ser del ente es el nihilismo y el nihilismo es la alienación esencial. La civilización occidental crece en el interior de la convicción de que el ente es en el tiempo, es decir, de que el ente es nada.

Todo esto les parece a los habitantes de Occidente una falsa sutileza de la inteligencia. Objetan: «cuando el ente, al devenir algo pasado, ha devenido una nada, es una nada. Cuando es nada, es nada. Y no es verdad, por tanto, que al poner un tiempo en el que el ente no es, se piense que el ente es nada». Cuando el ente es nada, es nada, dicen. Pero la alienación esencial consiste justamente en la convicción de que exista un «cuando» *eso* —¡es decir, el ente!— es nada. Establecen la identidad entre la nada y el «cuando» (es decir, el tiempo en el que) el ente es una nada, pero esta aparente identidad entre la nada y la nada esconde la identidad entre el ente y la nada, la identidad que se constituye, justamente, al aceptar el tiempo, es decir, el «cuando el ente es nada».

Se sostiene que tanto el *tempus* como el *templum* son un τέμνειν, es decir, separan lo sagrado de lo profano. Pero el *tempus* es una separación abismalmente más radical que la separación de lo sagrado de lo profano. El *tempus* separa a los entes de su ser, separa el «lo que» de su «es»: sólo sobre el fundamento de esta separación originaria puede pensarse un «cuando» el ente (el «lo que») está unido y un «cuando» el ente está separado del ser (es decir, un «cuando el ente es» y un «cuando el ente no es»). La separación originaria del ente respecto del ser, como esencia del

tiempo, muestra que el ente, como tal, es una nada: para no ser una nada tiene que estar unido con el ser del que ha sido originariamente separado. Al atestiguar este sentido fundamental del *tempus* (también en χρόνος se pronuncia el κρίνειν, es decir, el separar) el pensamiento griego saca a la luz el fundamento oculto, implícito, sobre el que se apoya en las civilizaciones arcaicas preontológicas (es decir, preoccidentales) la separación de lo sagrado y de lo profano; mientras que en el cristianismo el sentido fundamental del *tempus* —el sentido griego del tiempo— se convierte en el fundamento explícito de la separación de lo sagrado respecto de lo profano. Es porque el ente —una piedra, un árbol, una estrella, la vida del hombre, la tierra— es originariamente separado del ser y es vivido en esta separación, es porque el ente es en el tiempo por lo que se encuentra abandonado a la nada y va en busca de una fuente, de un *axis mundi*, de un dios, de algo sagrado, de un *kerygma* que le garanticen su unión con el ser. Es porque el hombre vive en el tiempo, es decir, en la alienación esencial, por lo que construye *templa* y evoca lo sagrado, ya sea lo sagrado cósmico o lo sagrado histórico del *kerygma* cristiano. Pero es de nuevo porque el hombre vive en el tiempo por lo que, cuando se da cuenta de que lo sagrado no logra salvarlo de la nada, confía su propia salvación a la técnica elaborada sobre el fundamento de la ciencia moderna. Lo sagrado y la técnica son los dos modos fundamentales en los que quien vive en el tiempo, es decir, en la alienación esencial, busca su propia salvación, es decir, busca salvar ese ente, que es su mundo y su vida, anclándolo al ser. Una salvación imposible, porque no es la superación de la alienación, sino el intento de sobrevivir en el interior de la alienación. Puesto que habitar en el tiempo significa separar el ente respecto del ser, la voluntad que quiere esta separación quiere lo imposible (porque que el ente no sea, es decir, sea nada, es la imposibilidad misma, y la salvación es imposible justamente porque es la voluntad de sobrevivir en el interior de la imposibilidad); y, sin embargo, es esta voluntad de lo imposible la que, como voluntad científico-tecnológica, domina ya toda la tierra.

Alguno, como P. Ricoeur, ha intentado una «mediación» entre lo sagrado cósmico y el *kerygma* cristiano, en contraste con el programa de desmitificación y desacralización del mensaje cristiano y de separación de fe y religión. En el fundamento de este programa se encuentra la comprobación del hecho de que la ciencia ha destruido el universo mítico. Pero, para Ricoeur, si la desacralización del mundo moderno se debe a la ciencia, sin embargo la ideología

de la ciencia y de la técnica ha devenido ella misma ahora un problema. Y encuentra aliados en Heidegger, Marcuse, Habermas, Ellul. Remitiéndose a Habermas —para el que «el conocimiento empírico y la explotación de la naturaleza tiene un interés limitado, el interés de controlar prácticamente y teóricamente el mundo del hombre», de manera que «la modernidad aparece como la desmedida dilatación de un interés, cumplida a costa de todos los demás, y ante todo a costa de un interés por la comunicación y por la liberación»— Ricoeur afirma que «la modernidad —es decir, la ideología científico-tecnológica— no es ni un hecho ni un destino: es ahora una cuestión abierta»[2].

Pero si el tiempo es la alienación esencial en la que crece la existencia de los mortales, entonces el dominio científico-tecnológico del ente y la consiguiente destrucción de todo universo mítico y de todo *kerygma* no sólo son un hecho, sino que son el destino exigido por la esencia del tiempo. Para los habitantes del tiempo, la «modernidad» es objetivamente una cuestión *cerrada*, incluso si alguno de ellos se hace ilusiones de abrirla.

Para los habitantes del tiempo, el tiempo es la «evidencia originaria». Es «evidente» que los entes del mundo son aquello de lo que se tiene que decir «cuando eso es», «cuando eso no es», o sea, «cuando eso no es una nada», «cuando eso es una nada». El ente es lo que sale de y vuelve a la nada. Cuando todavía no había salido de ahí era una nada; cuando vuelve ahí es de nuevo una nada. Pero sólo porque el ente es en el tiempo —es decir, sólo porque el ente es pensado y vivido como una nada— puede surgir el proyecto de dirigir la oscilación del ente entre el ser y la nada. Sólo sobre el fundamento del tiempo es posible el dominio del ente. Y, en la apertura del tiempo, el nacimiento del proyecto de dominio y de explotación del ente no sólo es posible, sino que es inevitable. El habitar en el tiempo es la esencia misma de este proyecto. De hecho, el tiempo es la separación (el τέμνειν) del ente respecto del ser, y esta separación es el apoderarse del ente, es decir, es el poseerlo como aquello que puede ser asignado al ser (del que ha sido originariamente separado) y a la nada —es el tenerlo delante en el su haberse hecho disponible a la decisión que lo asigna al ser y a la nada—. Con esta separación el ente deviene, a saber, una absoluta disponibilidad hacia las fuerzas que lo arrancan de y lo echan a la nada. La voluntad de que el ente sea tiempo, la voluntad que quiere que el sentido del ente sea el tiempo, es la forma

[2] P. Ricoeur, Atti del Convegno di Roma sobre *Il Sacro*, Centro Internazionale di studi umanistici, Roma, 1974, págs. 72-73.

originaria de la voluntad de poder. La voluntad de poder originaria, que se apodera del ente separándolo del ser y haciéndole disponible para el dominio, es la voluntad misma de dirigir y controlar la oscilación del ente entre el ser y la nada. La voluntad que empuja la propia dominación del ente hasta identificarlo con la nada, es decir, hasta empujarlo a la extrema lejanía de sí mismo, es el proyecto originario *destinado* a realizarse como dominio científico-tecnológico del ente, es decir, como el dominio que destruye el dominio del ente intentado mediante la sacralización del ente, la invocación, la fe cristiana. De hecho, la voluntad de poder, primeramente, domina al ente uniéndolo con lo sagrado y con el arquetipo, es decir, con la fuente del ser. Eliade, al que se refiere Ricoeur, reconoce que si en los lenguajes arcaicos faltan términos como «ser», «no ser», «devenir», sin embargo en los mismos está presente la *cosa*. Y la «cosa» es que los entes (los humanos y los no humanos) se convierten en sagrados sólo en cuanto participan del ser de un mundo arquetipo que les trasciende. Apartados de esta participación, los entes se convierten en «mundo profano» que, dice Eliade al comienzo de *El mito del eterno retorno*, «es lo irreal por excelencia, lo no creado, lo no existente: la nada». La voluntad de poder domina al ente sumergiéndolo en lo sagrado, es decir, en el ser. Pero Eliade sostiene que para el hombre arcaico la sumersión del ente en lo sagrado es cíclica y que este retorno cíclico del ente a lo sagrado «delata una ontología no contaminada por el tiempo y por el devenir». Sin embargo, el retorno a lo sagrado, la voluntad de ser como son los arquetipos es para Eliade el modo en que el hombre arcaico «se opone», «soporta» y «se defiende» de la historia. Es decir, es el modo en que domina la «historia». Pero la «historia» es el tiempo. Precisamente porque el hombre arcaico de Eliade acepta el tiempo —es decir, vive en la alienación esencial— intenta defenderse del tiempo y dominarlo mediante la identificación con el arquetipo. Es porque es un habitante del tiempo por lo que intenta dominar el tiempo construyendo una ontología no dominada por el tiempo y por el devenir y devolviendo al ente al mundo originario de lo sagrado. Lo mismo sucede en el cristianismo y en todas las formulaciones de la teología grecocristiana. La oposición mantenida por Eliade entre el antihistoricismo del hombre arcaico y el historicismo del hombre cristiano permanece en el interior de la aceptación del tiempo. Es porque el mortal ha separado implícitamente o explícitamente al ente del ser por lo que el hombre tiene necesidad de Dios (o de la praxis revolucionaria, o de la técnica), o sea, tiene necesidad de un

fundamento del ente. Jesús quiere salvar al hombre y darle vida eterna porque también Jesús es un habitante del tiempo y ve en torno a sí solamente entes abandonados a la nada y, por consiguiente, necesitados de salvación. La búsqueda de la salvación (que es el proyecto mismo de dominación del ente) es la expresión de la alienación esencial del hombre. Es inevitable que en esta alienación permanezca también quien, como Bultmann o Bonhoeffer, desmitifica el mensaje cristiano y separa la fe de la religión. En el fondo de este intento está la conciencia de que el dominio del ente mediante lo sagrado es impotente y que la salvación (es decir, el dominio) se procura de otro modo.

Ya que el éxito, el poder, el dominio y la explotación del ente es el destino de los habitantes del tiempo. Habitar en el tiempo es dominar y el dominio exige la destrucción de toda forma de dominio que se revele impotente. La ciencia y la técnica moderna han mostrado la impotencia del dominio del ente mediante la unión con lo sagrado y con Dios. El poder de la técnica ha mostrado la impotencia de lo sagrado y de Dios, así como ha mostrado la impotencia de toda ideología que, como el marxismo, pretenda dominar la tierra. Para los habitantes del tiempo, la «modernidad», es decir, el poder científico-tecnológico, es el destino de Occidente. La apertura del tiempo es el poder originario y la lógica del poder exige que todo poder se oculte por obra del poder más poderoso. Que el interés por controlar teórica y prácticamente el medio humano se difunda a costa de todos los otros intereses incapaces como el interés por la comunicación y por la liberación (ésta es la crítica de Habermas recogida por Ricoeur), esta prevaricación *de hecho* de la voluntad de dominio es, precisamente ella, *la razón* irrefutable por la que el interés constituido por la voluntad científico-tecnológica de dominio está destinado a destruir cualquier otro interés. Habitar en el tiempo es habitar en la lógica del poder, y esta lógica exige que se destine a la fuerza de hecho más poderosa a dominar cualquier otra fuerza y cualquier otro interés. El espíritu, la dignidad del hombre, los valores, la fraternidad, el amor, la liberación, la moral, la política, lo sagrado, dios, Cristo, todas las formas de la civilización occidental crecidas en el interior de la aceptación del tiempo se revelan sucesivamente como incapaces frente al poder de la técnica —se revelan como formas incapaces de la voluntad de poder— y su destrucción no es sólo un hecho que hay que registrar, sino que es el destino que ya no puede ser evitado desde que los mortales habitan en el tiempo. Son mortales precisamente por este habitar.

El triunfo de la técnica es el triunfo del nihilismo. Es ésta una afirmación común a amplios sectores de la cultura contemporánea. Pero la cultura occidental ignora todavía el sentido esencial del nihilismo. Se afirma: «la ilusión por la ciencia y la conversión de lo sagrado en algo vano... pertenecen ambas al mismo olvido de nuestras raíces. De dos maneras diferentes pero convergentes el *desierto crece*. Lo que estamos a punto de descubrir, contra la ideología científico-tecnológica, que es al mismo tiempo la ideología militar-industrial, es que el hombre no es en modo alguno posible sin lo sagrado..., el hombre no debe morir»[3]. ¿Pero por qué el hombre debe ser posible?, ¿por qué el hombre no debe morir? Es evidente que en este pasaje se habla del hombre en cuanto valor; pero, ¿por qué este valor no debe morir? Desde que el tiempo es el sentido del ente, la esencia del ente es su poder ser destruido y construido, creado y aniquilado. Desde que el ente es disponibilidad para el ser y para la nada, el ente (y por consiguiente, también el hombre) está destinado a la manipulación, a la violación, a la explotación por obra de los dioses, de los amos y de las técnicas (el libro de B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, lo confirma). El poder tecnológico y la destrucción de lo sagrado y del *kerygma* no son el olvido de nuestras raíces, porque nuestras raíces son el habitar en el tiempo y la ciencia y la técnica son la más rigurosa realización de este habitar. El desierto crece, ciertamente. Pero el desierto es el tiempo y el destino de este crecimiento es el dominio científico-tecnológico de la tierra. Todos los habitantes del tiempo que como Heidegger, Adorno, Marcuse, Habermas, Fromm, Ellul, Ricoeur y tantos otros pretenden oponerse al crecimiento del desierto y pretenden defender al hombre y su dignidad, todos aquellos que pertenecen a la cultura que condena la civilización de la técnica fallan inevitablemente porque son infieles a sus raíces auténticas (es decir, a la alienación esencial), porque son incoherentes respecto de la convicción esencial que los comprende: sus peticiones y sus proyectos de un mundo más humano son los restos que el desierto, al crecer, se deja atrás. La filosofía, el cristianismo, el marxismo, el arte, son los grandes restos del desierto que crece.

Estar en condiciones de oponerse al crecimiento del desierto no puede significar la vuelta a las formas tradicionales o arcaicas de la civilización humana, así como a la enfermedad no le puede convenir el restablecimiento de las condiciones fisiológicas que la han determinado. La alienación esencial aparece sólo en cuanto

[3] *Op. cit.*, *ibidem*.

aparece la verdad respecto de la cual la alienación es y se muestra como tal. Parménides, el pensador más incomprendido en la historia de los hombres, ha empezado a atestiguar la verdad diciendo: «no desligarás el ser de su conexión con el ser» (fragmento 4): οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι. Pero el testimonio de Parménides sigue siendo un presentimiento. La mirada que ve crecer el desierto y que ve el sentido auténtico del desierto no pertenece al desierto. En esta mirada el ente, todo el ente, cada ente, desde el más humilde al más solemne y grandioso, está originariamente unido con el ser. En esta mirada a todas las cosas les conviene la naturaleza del sol, cuya existencia sigue brillando incluso cuando la tarde se sustrae a nuestros ojos. Los habitantes del tiempo han creado a los dioses y han creado la envidia de los dioses: los dioses son envidiosos porque han tenido para sí esa unidad con el ser, que en cambio conviene a cada cosa. En esta mirada cada ente es eterno (αἰών, es decir, ἀεὶ ὄν, unido sin más con el ἔστιν) y la variación del espectáculo del mundo, el aparecer de las variaciones es el surgir y el ocaso, el mostrarse y el ocultarse del todo solar eterno.

Pero aquí comienza otro discurso, desarrollado en otra parte: el discurso relativo a la hermenéutica del aparecer del ente. Aquí puede indicarse solamente su dirección, diciendo que la convicción de que el tiempo es evidente —la convicción de que el tiempo aparece, que aparece la separación del ente respecto del ser— pertenece ella misma a la alienación esencial en la que el tiempo consiste. Los habitantes del tiempo creen que el tiempo, el «cuando las cosas no son», es visible, manifiesto. Pero para ellos es indudable que cuando un ente, por ejemplo una casa, no es, no sólo se ha convertido en una nada, sino que ni siquiera aparece ya: cuando la casa es destruida y ya no es, ni siquiera aparece ya, en la medida en que ya no es. Pero eso quiere decir que *sobre el fundamento del aparecer no podemos saber nada* de lo que, «convirtiéndose en una nada», ya no aparece. «Al destruirse» y «al convertirse en una nada», la casa sale del aparecer, y por consiguiente el aparecer, como tal, no muestra nada, no dice nada de lo que le ocurre al ente que ha salido del aparecer. Por lo tanto, el haber sido una nada (cuando la casa no es todavía) y el volver a ser una nada (cuando la casa ya no es) no puede aparecer; el no ser del ente, es decir, el tiempo, no es algo que aparezca, no es un contenido «fenomenológico». La convicción de que el tiempo aparece es, por tanto, el resultado de una hermenéutica del aparecer que,

sobre el fundamento de la voluntad de que el ente sea nada, quiere que el no ser del ente sea algo visible, manifiesto, evidente.

Fuera de la alienación esencial, lo que aparece es el ente, es decir, lo inmutable, lo eterno. Y lo eterno entra y sale del aparecer, como el sol —que brilla eterno— entra y sale de la bóveda del cielo. Cuando el ente sale de la bóveda del aparecer, el aparecer calla sobre la suerte del ente que se oculta (y el «cuando» adquiere un significado inaudito). Pero las Erinias de la verdad (Δίκης ἐπίκουροι) de las que habla Heráclito (fragmento 94) alcanzan a lo que se oculta y le recuerdan su destino: la necesidad, la Ἀνάγκη de que permanezca unido con su ser.

Primera parte

I. Volver a Parménides

1. El ocaso del sentido del ser

La historia de la filosofía occidental es la vicisitud de la alteración y, por consiguiente, del olvido del sentido del ser, inicialmente vislumbrado por el pensamiento griego más antiguo. Y en esta vicisitud la historia de la metafísica es el lugar donde la alteración y el olvido es más difícil que se manifiesten: ello, porque la metafísica se propone explícitamente revelar el auténtico sentido del ser y, por lo tanto, llama y consume la atención sobre la plausibilidad con la que se impone el sentido alterado. Pero no por ello la historia de la filosofía constituye una sucesión de fracasos: más bien, hay que decir que los más preciosos desarrollos y conquistas del filosofar se mueven en el interior de una comprensión inauténtica del ser.

Pero estas expresiones aluden a algo radicalmente diferente de la interpretación heideggeriana de la historia de la filosofía occidental. La diferencia es radical porque también el pensamiento de Heidegger es una suerte de alteración, y no menos grave, del sentido del ser. Para él, la filosofía griega más antigua vislumbra el ser como 'presencia', es decir, como la apertura o el horizonte dentro del cual puede llegar a manifestarse cada determinación del ente. Se invierte así la dirección de la historiografía idealista, que ve en cambio en el horizonte —el actualista diría: en el pensamiento, en el acto— el último resultado del desarrollo del saber filosófico. Lo que para el idealista es resultado, para Heidegger es, al contrario, el comienzo; el fulgurante comienzo que pronto palidece y deja sitio a la mistificación metafísico-teológica del ser, en la cual el horizonte de cada aparición del ente llega a ser un ente, aunque se trate del *Ens supremum, das Seiendste.*

Que la interpretación heideggeriana sea arbitraria, es algo que ya no se discute, y no porque haya que mantener ese otro dogmatismo según el cual la filosofía griega habría permanecido por debajo del conocimiento del horizonte de la presencia (es decir, habría permanecido en esa situación en la que el pensamiento ve al ser, pero no se ve a sí mismo), sino porque el intento de reconocer en el pensamiento griego primitivo la identificación del significado del 'ser' con el de la 'presencia' resulta históricamente aberrante. No hay duda de que existe una conexión entre ambos, pero justamente por ello se da también la diferencia. Sin embargo, es precisamente en los pocos versos del poema de Parménides donde se oculta la palabra más esencial y más olvidada de todo nuestro saber. Para encontrarla no se necesita esa convulsión de las enseñanzas filológicas que la lectura heideggeriana pretende, sino una convulsión mucho más profunda y más ardua: aquella que lleva a la comprensión de la fuerza invencible de un discurso que desde hace milenios es sabido y pronunciado pero que, precisamente por eso, ha dejado de ser comprendido. No se trata entonces de dar significados nuevos a las palabras (como si refiriendo el ser a la presencia nos encontrásemos frente a algo más evidente que el ser), sino de pensar los antiguos, reavivarlos y, en este sentido, ahora sí, renovarlos hasta sus fuentes más recónditas.

Ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (fragmento 6, vv. 1-2). Éstas siguen siendo las palabras, palabras que de diversa guisa vuelven con insistencia en el poema. El gran secreto sigue estando en la simple afirmación de que «el ser es y la nada no es». En ella no se indica simplemente una propiedad, aunque sea la fundamental del ser, sino que se indica su sentido mismo: el ser es justamente lo que se opone a la nada, es justamente este oponerse. La oposición de lo positivo y de lo negativo es el gran tema de la metafísica, pero vive en Parménides con esa infinita gravidez que el pensamiento metafísico ya no sabrá traspasar. La simple oposición entre el ser (entendido como lo que es) y la nada (entendida como lo que no es) queda de hecho en la ambigüedad; y en la ambigüedad cobra fuerza el pujante desarrollo de conceptos que lleva a Platón y a Aristóteles a la reflexión sobre lo positivo y lo negativo. Ambigua, decimos, esa simple oposición, porque se la puede entender —como, en efecto, se comenzó y se siguió entendiéndola— como una ley, incluso la ley suprema, que gobierna, sí, el ser, pero que lo gobierna —henos aquí en el corazón del laberinto— *hasta tanto* es. La ambigüedad, con estas últimas palabras, ha devenido ya fatal; el sentido del ser ya se ha puesto. Pero en el

ocaso, como bien sabía Platón, las sombras cobran un relieve y una verosimilitud particulares: ¿dónde está ya la ambigüedad? El ser se opone a la nada; pero está claro que se le puede oponer sólo si es y cuando es; porque, si no es, no es nada y no se opone a nada. Este es el discurso del ocaso del sentido del ser, que encuentra en *De la interpretación* de Aristóteles su más rigurosa y explícita formulación: τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι· οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστιν τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος (19 a 23-27). «Es necesario que el ser sea, cuando es, y que el no ser no sea, cuando no es; sin embargo, no es necesario que todo el ser sea, ni que todo el no ser no sea; de hecho no es lo mismo que todo lo que es sea necesariamente, cuando es, y el ser sin más por necesidad. Lo mismo hay que decir del no ser». A esta clara luz del ocaso, las palabras de Parménides no pueden menos que aparecer como siendo ellas mismas equívocas: el ser es, sí, pero *cuando* es; el no ser no es, sí, pero *cuando* no es; ¡no confundamos entre la necesidad de que el ser sea, cuando es (τὸ ὂν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν), y la necesidad *simpliciter* de que el ser sea (τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης), entre la necesidad de que el no ser no sea, *cuando no es*, y la necesidad *simpliciter* de que el no ser (las cosas que no son) no sea! Parménides no sabía distinguir.

Sin embargo, en este discurso el sentido del ser se ha diluido ya; la claridad misma del discurso denuncia que la ruptura es ahora irremediable. Porque la lucha entre el ser y la nada no es como la que se entablaba entre los ejércitos antiguos, que de día guerreaban, mientras que por la noche los jefes enemigos bebían juntos bajo las tiendas —enemigos, pues, *cuando* y si hubiesen estado en el campo de batalla—. Esto podía ocurrir porque, además de enemigos, eran también hombres. El ser, en cambio, es un enemigo tal de la nada que ni siquiera de noche se desarma: si lo hiciese, no se quitaría de encima su propia armadura, sino sus propias carnes. Mirémoslo, en efecto, a este ser, que es *cuando* es. Es el enemigo diurno de la nada: cuando es (cuando se encuentra de día en el campo) se opone a la nada y a esta oposición Aristóteles la llama πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή: *principium firmissimum*, 'principio de no contradicción', esto es, ese principio que todos, incluso los más obstinados antimetafísicos, acaban siempre, más o menos explícitamente, por aceptar. Pero después

llega la noche: cuando el ser no es (cuando ha abandonado el campo), entonces ya no se sigue oponiendo a la nada, porque él mismo se ha convertido en una nada. Sin embargo, sigue estando dominado por el *principium firmissimum* porque, cuando el ser no es, no es. La no contradictoriedad del ser parece en cualquier caso salvaguardada: justamente, en el acto en que se la está negando del modo más radical e insidioso.

Porque este ser nocturno, este ser que ha abandonado el campo, es el ser que ha abandonado el ser. Y entonces, ¿qué es? *¿Qué significado tiene la palabra 'ser' en la expresión: «cuando el ser no es»?* Si mantenemos que, cuando el ser no es, el ser ha devenido nada, ¿por qué seguimos diciendo: «cuando el ser no es» y no decimos más bien: «cuando la nada no es»? Y sin embargo, entre un ser que no es y una nada que no es, no hay diferencia alguna. A pesar de lo cual, no estamos dispuestos a permitir que la expresión: «cuando el ser no es» sea sustituida por la expresión: «cuando la nada no es». No estamos dispuestos a tanto porque, a pesar de la traición que se va consumando, sin embargo todavía se pretende seguir manteniendo que el ser no es la nada, lo positivo no es lo negativo. *Pero entonces* —y si hay una ocasión en la que el embotado sentido del ser deba estremecerse, la podrían causar estas palabras— *«el ser que no es» cuando no es, no es otra cosa que el ser hecho idéntico que la nada, «el ser que es nada», lo positivo que es negativo. «El ser no es» significa precisamente que «el ser es la nada», que «lo positivo es lo negativo»*. Pensar «cuando el ser no es», esto es, pensar el tiempo de su no ser, significa pensar el tiempo en el que *el ser es la nada,* el tiempo en que se celebra la intriga amorosa nocturna del ser y de la nada. Lo que la oposición del ser y de la nada no admite es justamente que haya un tiempo en que el ser no sea, un tiempo en el que lo positivo sea lo negativo.

Por lo tanto, el ocaso del ser se produce de este modo: no percatándonos de que consintiendo en la imagen de un tiempo en el que el ser no es, se consiente en la idea de que lo positivo es lo negativo. ¿Qué significa «es» en la frase: «el ser es», sino que el ser «no es la nada»? O sea, «es» significa: «rechaza la nada», «vence a la nada», «campea sobre la nada», significa la energía que le permite sobresalir sobre la nada. Si «el ser es» significa: «el ser no es la nada», decir que el ser no es significa decir que el ser es la nada. El discurso aristotélico (repetido por los aristotélicos y los antiguos y nuevos escolásticos), al decir que cuando el ser es, es, y que cuando no es, no es, dice por tanto que cuando el ser es

la nada, entonces es nada; y no se da cuenta de que el verdadero peligro del que debe cuidarse no es la afirmación de que, cuando el ser es nada, es ser (y, cuando es ser, es nada), sino que es el consentimiento en que el ser sea nada, esto es, el consentimiento en que llegue un tiempo en el que el ser no sea nada (cuando es) y un tiempo en el que el ser sea nada (cuando no es), esto es, el consentimiento en que el ser sea en el tiempo. De este modo, el 'principio de no contradicción' se convierte en la peor forma de contradicción: precisamente, porque se oculta la contradicción en la formulación misma con la que nos proponemos evitarla y desterrarla del ser. Este *principium firmissimum* cierra el establo después de que los bueyes se han escapado; es un juez que, culpable de los más graves delitos, castiga las faltas de poca monta que, por lo demás, nadie tiene intención de cometer.

La vía de la persuasión, que sigue a la verdad —Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείμι γὰρ ὀπηδεῖ) (Parménides, fragmento 2, v. 4)—, dice, en cambio, que «el ser es y no le está permitido no ser») (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, fragmento 2, v. 3), y el no ser no es «y nunca se podrá imponer que el no-ser sea» (οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα, fragmento 7, v. 1). Esta vía se aleja del sendero de la noche, «impracticable» (παναπευθέα), a lo largo del cual «el ser no es y es necesario que no sea» (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, fragmento 2, v. 5). Pero después de Parménides, este sendero impracticable ha sido el único recorrido de la filosofía occidental. ¿Hay algo más plausible que poner al ser en el tiempo, donde es necesario que a veces sea y a veces no sea?

2. Las ocasiones y la forma del ocaso (la metafísica occidental es una física)

Pero para Parménides el ser no consiste en las diferencias que se presentan en el aparecer del mundo: las múltiples determinaciones manifiestas son todas solamente «nombres» (πάντ' ὄνομα). Parménides es al mismo tiempo el primer responsable del ocaso del ser. Puesto que las diferencias no son el ser —puesto que 'rojo', 'casa', 'mar', no significan 'ser', esto es, no significan 'la energía que expulsa la nada'—, las diferencias son no-ser, son ellas mismas la nada, a la que la δόξα llama de muchas maneras. El no encontrarse ya o el no encontrarse aún siendo, no es algo que suceda a las diferencias a lo largo del sendero impracticable:

si lo 'rojo', por ejemplo, si el color rojo de esta superficie no es el ser, entonces la expresión: «cuando lo rojo (o cuando este rojo) no es», no expresa ya el pensamiento enfermizo del ser, ya que la misma pretende equivaler a la expresión: «cuando el no-ser no es».

La distinción platónica entre el no-ser como *contrario* (ἐναντίον) y el no-ser como *otro* (ἕτερον) que el ser, ha sido para el pensamiento occidental tanto más fatal cuanto más esencial e imprescindible era. Porque la misma lleva las diferencias al ser —y las lleva de modo seguro y definitivo—, pero sigue dejándolas en el tiempo (como ya le ocurrió a Parménides); por lo que tenemos que emprender el camino —un camino que todavía hoy no ha finalizado— para andar en *busca* de ese ser que es fuera del tiempo.

Es preciso reconducir las diferencias al ser, porque si 'rojo', 'casa', 'mar' no significan 'ser' —¡y esto debe darse por sentado!—, tampoco significan 'nada' (es decir, no son el ser —y en este sentido son no-ser—, pero tampoco significan 'nada', sino más bien 'casa', 'mar', etcétera); y si 'rojo' no significa 'nada' (o también: si este rojo no es significante como 'nada', si es significante de manera diferente a como es significante la nada), entonces de él hay que predicar el ser, esto es, hay que decir que es un rechazar la nada, o sea, es aquella energía que niega lo negativo. El ser se convierte en predicado de aquello que le es diferente, no de aquello que le es opuesto: de modo que ahora la afirmación de que el no-ser (esto es, la determinación) es, ya no significa que lo negativo sea lo positivo. El ser parmenídeo se convierte en el predicado de todas las determinaciones: la enrarecida positividad se convierte en el determinarse de lo positivo, la positividad de lo determinado; no ya el puro ser, sino el ser como síntesis (de esencia —la determinación— y de existencia —el «es»—), el ser como ὄν, según la expresión aristotélica.

Una vez reconducidas las diferencias (las determinaciones) al ser, el ser es considerado originariamente como aquello que —al menos en cuanto ser mundano— puede y, es más, debe no ser (alguna vez, en el tiempo). Para Parménides, las diferencias se encuentran fuera del ser y por lo tanto resulta legítimo que no sean, que exista un tiempo en el que no sean (e incluso el tiempo en el que son se entiende como ilusión); Platón muestra, ineluctablemente, que las diferencias pertenecen al ser, de modo que el ser se presenta como lo que no es: por lo menos, en la medida en que el gran escenario del mundo atestigua el surgir y el desaparecer de

las determinaciones, es decir, atestigua las épocas en que no son. Reconducidas las diferencias al ser, se las sigue pensando como las pensaba Parménides: como algo que puede no ser, es decir, como algo de lo que esté permitido decir: «cuando no es». Y se olvida de una vez para siempre que Parménides podía permitir que las determinaciones no fueran, precisamente porque las entendía como no ser.

La ocasión del olvido del sentido del ser viene dada, pues, por la profundización platónico-aristotélica misma. La irrupción de las diferencias en el área del ser hace que converja la atención sobre él, hasta el punto de que la totalidad misma de lo positivo, o el ser en cuanto tal, es concebida originariamente tras la huella del ser mundano (esto es, del ser cuyo surgimiento y dilución aparecen). Aquí también, esta expresión tiene un significado completamente diferente de las gastadas acusaciones de fisicismo o de empirismo dirigidas a la metafísica aristotélica. El ser en cuanto ser (ὄν ᾗ ὄν) aristotélico es ciertamente el trascendental, la identidad y unidad *de la totalidad* de lo múltiple, así como antes quiso serlo el agua de Tales. No sólo no es en este sentido Aristóteles un 'físico', sino que tampoco lo es Tales. Las determinaciones del ser en cuanto ser le convienen justamente al ser, no en cuanto es en cierto modo determinado (por ejemplo, como ser sensible), sino en cuanto es ser, esto es, en cuanto es positividad determinada; y, por consiguiente, convienen a *cada* ser, ocupan el todo y no se detienen en esta o en aquella dimensión particular del todo; y en esta ocupación (en este no agotarse en las zonas parciales a las que también conviene y a las que también colma) consiste la trascendentalidad del ser.

Pero hay otro sentido por el que debe decirse que Aristóteles es un físico. Se trata sin embargo del sentido según el cual hay que afirmar al mismo tiempo que, después de Parménides, *toda* la metafísica occidental es una física. Y, otra vez, en sentido completamente diferente del de la análoga afirmación heideggeriana. Decimos que la irrupción de las diferencias de lo múltiple en el área del ser lleva a concebir todo lo positivo —o lo positivo en cuanto tal— tras la huella de lo positivo empírico (de ahí, justamente, el fisicismo), no porque después de Parménides el pensamiento metafísico no sepa situarse, de manera explícita, ante el todo, sino porque la idea del ser que se forma después de Parménides ve al ser justamente como aquello que es cuando es, y que no es cuando no es (según lo que, justamente, se comprueba a propósito de las diferencias que se manifiestan en la experiencia): en

consecuencia, una idea que deja en libertad al ser para ser o no ser; en consecuencia, una idea que proyecta sobre todo el ser cuanto se comprueba a propósito de las diferencias que han hecho irrupción en el ser; las cuales, justamente, ahora son, pero en un principio no eran y, posteriormente, de nuevo, no son.

La ontología deviene así incapaz para ver al ser —y el ser es, en cuanto tal, el ser-que-es— y confía esta tarea a la teología racional, que inicia así sus venturosas peregrinaciones. La neoescolástica contemporánea ha destacado justamente que en la metafísica aristotélico-tomista la teología racional es el desarrollo mismo de la ontología: son las mismas razones del ser en cuanto ser —se dice— las que llevan a la afirmación del ser inmutable (el ser-que-es). Pero, justamente, se obliga a la ontología a que siga más allá para encontrar aquello de lo que se ha privado y que, sin embargo, constituye la 'razón' originaria del ser. La ontología parte de un ser sin virilidad, que «ha soltado las ligaduras» del ser (la justicia del ser, decía Parménides, no es χαλάσασα πέδῃσιν, fragmento 8, v. 14); parte de un positivo que es negativo, y convertida de este modo a sí misma en obtusa para el sentido del ser, se encamina para encontrar aquello que no ha sabido descubrir en sí misma. Lo que luego encuentra, el ser inmutable, se funda, por consiguiente, en el absurdo más radical —si lo absurdo es la identificación de lo positivo y de lo negativo. Y en este absurdo siguen estando todavía hoy todas las filosofías neoescolásticas o neoclásicas que, sin embargo, tienen el mérito, respecto de las otras formas del pensamiento contemporáneo, de proponerse explícitamente la salvaguardia de la oposición de lo positivo y de lo negativo, la salvaguardia de la no contradictoriedad del ser.

En este sentido, pues, tenemos que decir que después de Parménides toda la metafísica occidental es una física: porque la idea de ser sobre la que se edifica piensa el ser, sí, como lo positivo que se opone a la nada, pero lo piensa, al mismo tiempo, como algo que ejercita tal oposición *sólo cuando* es y, por consiguiente, lo piensa como aquello a lo que le está permitido (¡a él, al ser!) no ser (esto es, ser la nada), según lo que le ocurre a las diferencias que se manifiestan como devinientes.

Si nuestra época puede ser la de la vuelta a las fuentes del sentido del ser, tenemos que prepararnos para saber recibir la irrupción de las diferencias de lo múltiple en el área del ser. Este es precisamente el momento más arriesgado, porque se trata de volver a la vertiente en la que se originó la desviación de la verdad del ser, y esta vez se trata de bajar de la vertiente opuesta, desde

la que se contempla el espectáculo veraz del ser. ¡Saber acoger la irrupción de las diferencias! Las cuales son incontrovertiblemente manifiestas, como es manifiesto su surgir y su desaparecer. El horizonte de la manifestación del ser (el horizonte del φαίνεσθαι) se reabre hoy, al término de una larga vicisitud, purificado de todo presupuesto naturalista. (Tal purificación constituye uno de los episodios más significativos de los que se desarrollan *en el interior* del olvido del sentido del ser). Lo que se manifiesta es el ser, no su imagen subjetiva y 'fenoménica', que remita a las cosas tal como son en sí mismas. Pero, justamente por esto, el sopor ontológico de las filosofías, que hoy mantienen y, es más, purifican el antiguo concepto del φαίνεσθαι, es también mayor y más deletéreo. Si el ser se entiende como lo que se encuentra más allá del pensamiento, se puede también dar cuenta del ocaso del sentido del ser: en cierto modo, el ser se pone porque se le vuelve la espalda. Pero su ocaso se convierte en tanto más incurable y definitivo cuanto más está el ser a plena luz ante los ojos y, sin embargo, no se ve su semblante, no se capta su sentido.

Por otra parte, si lo revelado es el ser, ¿no resulta, quizá por eso mismo, incontrovertiblemente atestiguado que el ser no es (cuando no es) y que, por tanto, se encuentra sometido a la vicisitud del tiempo? ¿Acaso no atestigua la experiencia precisamente lo opuesto de cuanto prohíbe la verdad del ser? Y entonces, ¿no habrá que comenzar justamente con aquel ser neutralizado (aquel que se contrapone a la nada sólo cuando es, pero que como tal es indiferente a su ser y no ser), en el que únicamente el desarrollo teológico de la ontología sabe divisar el ser inmutable?

Ante todo, hay que decir aquí que si no se estuviese en condiciones de resolver la aporía que se ha presentado de este modo, tampoco se la podría evitar abandonando la verdad del ser y volviendo a ponerse en marcha con aquel concepto del ser como indiferencia (a ser y no ser) utilizado hasta aquí por la ontología occidental. Habría, en cambio, que levantar acta de la radical situación de aporía en la que vendría a encontrarse el pensamiento, disputado entre dos llamamientos igualmente intransigentes: habría que levantar acta de la realidad de lo absurdo. Pero ¿es la aporía verdaderamente insoluble?

3. La verdad del ser

El ser, por lo tanto, no es la totalidad vacía de las determinaciones de lo múltiple (Parménides), sino la totalidad de las dife-

rencias, el área fuera de la cual no queda nada, o sea, no queda algo de lo que se pueda decir que no es una nada. El ser es la totalidad de lo positivo. Y justamente en cuanto existe conciencia de la totalidad (este discurso nuestro lo atestigua), todas las determinaciones manifiestas se presentan inscritas en el perímetro de la totalidad: esta hoja, esta pluma, este cuarto, estos árboles y montes que veo fuera, las cosas percibidas en el pasado, las fantasías, las esperas, los deseos y todos los objetos que están presentes. Cada determinación es una positividad determinada, un determinado imponerse sobre la nada: ser determinado (ente). Esta pluma, por ejemplo, no es una nada, y por ello decimos que es un ser; pero, justamente, un ser así y así determinado; esta figura, esta longitud, este peso, este color. 'Esta pluma' significa justamente esto. Y henos aquí en la cuestión. Si se dice que esta pluma no es, cuando no es, se dice que este positivo es negativo. «Es» (existe) significa: «no es nada»; y por consiguiente «no es» significa: «es nada». ¡Pero esta pluma no es —se replica— cuando justamente se ha convertido en nada! ¡Cuando es nada es nada! Y, sin embargo, el lenguaje, para decir que la pluma no es, no dice que la nada no es, sino que, justamente, la *pluma* no es, no existe. Y es *de la* gran masa de las cosas 'inexistentes' (determinadas por consiguiente en su contenido) de las que se dice que «no son». Cuando la pluma es nada, es nada, ciertamente. ¿Pero qué ocurre cuando la pluma es nada? ¿Qué significa «cuando la pluma es nada»? Ciertamente, no significa «cuando la nada es nada», sino que significa: «cuando la *pluma* —esto es, ese positivo, ese ser determinado en ese cierto modo— es nada», significa, a saber, «cuando el ser (este ser) es nada». Los metafísicos —es decir, aquellos que sin embargo pretenden tutelar la positividad de lo positivo— se han olvidado nada menos que de esto: que la nada puede ser predicada sólo de la nada; que el «no es» se puede decir sólo de la nada; que si el sujeto de una proposición no es la nada, sino una determinación cualquiera, entonces el predicado es el «es», y nunca el «no es». La verdad del ser revelada por Parménides permanece firme incluso después del 'parricidio' platónico (única profundización en el sentido del ser llevada a cabo por la metafísica después de Parménides), incluso cuando el ser es pensado no ya como el 'puro' ser, que deja fuera de sí las determinaciones, sino como el ser concreto, que es justamente la positividad de las determinaciones.

Por tanto[1], el ser no sale de la nada y no vuelve a la nada, no

[1] Para el significado riguroso de este 'por tanto', cf. *La struttura originaria*, capítulo XV, 1.ª ed. Brescia, 1958, 2.ª ed. Adelphi, Milano, 1981.

nace y no muere, no hay un tiempo, una situación en la que el ser no sea. Si era en la nada, no era; si volviese a la nada, no sería: εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ'εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι (Parménides, fragmento 8, v. 20). Parménides pone la inmutabilidad del ser mediante esta *única* consideración, que llega al fondo último de la verdad del ser: si el ser deviene (se genera, se corrompe), *no es* (οὐκ ἔστι). Y esto se dice del ser en cuanto tal, ya se le considere como la totalidad de lo positivo, ya se le considere como esta pobre y vulgar cosa que es esta pluma. El joven Sócrates se merecía la reprobación porque pensaba que no podía haber ideas de las cosas despreciables (los pelos de la barba...): lo que para nosotros significa que toda cosa, por muy despreciable que sea, si es una cosa, es eterna. Esta hoja, esta pluma, este cuarto, estos colores y sonidos y matices y sombras de las cosas y del alma son eternos, si 'eterno' posee el esencial significado que la lengua griega atribuye a αἰών: «que es» (sin limitaciones).

¿Pero acaso no es manifiesto, acaso la experiencia no atestigua que todas estas cosas, que son, al principio no eran y ahora ya no son porque han cedido su puesto a otras? ¿El ser manifiesto, acaso no es manifiesto como deviniente, esto es, como un proceso en el que el ser primeramente no era, después surge y después de nuevo se desvanece? ¿No atestigua la experiencia, por tanto, que el ser no es, no atestigua por tanto lo opuesto a la verdad del ser?

Si en este instante seguimos observando la verdad del ser, es precisamente éste el momento en el que la voz de la filosofía se alza sobre todas las demás y se hace la más solemne y la más sagrada. Y la más *firme*, si es verdad que la filosofía, como lugar y guardián de la verdad del ser, es la *ciencia* verdadera, ἐπιστήμη, según el significado originario que los griegos dan a esta palabra: (de ἐπίσταμαι), «lo que se coloca sobre, *lo que se impone*, y por lo tanto lleva en sí mismo la fuerza para hacerse valer, para expulsar de sí lo que se le resiste, para permanecer por consiguiente *firme* en sí mismo». Sólo el filosofar auténtico es un *imponerse* de esta clase. *Todo* lo demás (ciencia, fe, sentido común) es incapaz de lo mismo.

El ser, *todo* el ser, es; y por consiguiente, es inmutable. Pero el ser, que es manifiesto, es manifiesto como deviniente. *Por lo tanto* (y justamente porque es manifiesto como deviniente), *este ser manifiesto es, en cuanto inmutable* (y también él tiene que ser inmutable, si es ser), *otro que él mismo en cuanto deviniente*. O también: *por tanto, este ser manifesto, en cuanto inmutable se lanza, en compañía de todo el ser, por encima de sí en cuanto devi-*

niente. O también: *por tanto la totalidad del ser* (y por tanto el ser manifiesto, en cuanto es ser) *en cuanto inmutable se recoge y se mantiene junto a sí, formando una dimensión diferente de la del ser en cuanto deviniente*, esto es, formando ese reino hospitalario donde el ser queda custodiado para siempre y para siempre sustraído a la rapiña de la nada. O incluso (insistiendo siempre en esta mirada sobre la verdad del ser): este color verde de la planta que está allí fuera es ser, y en cuanto ser es inmutable, eterno (no existe un tiempo en el que no era y no será); y sin embargo este 'mismo' color verde acaba apenas de nacer, cuando el sol ha comenzado a iluminar la planta que antes estaba en la sombra; y ya no es más, después de que haya movido la cabeza y lo vea en una perspectiva distinta. Este 'mismo' color (y toda la interminable serie de acontecimientos de los que se tiene experiencia) es, por lo tanto, en cuanto ser, inmutable, y es manifiesto como deviniente. Lo que significa que lo 'mismo' (este color) *se diferencia;* es decir, que en cuanto inmutable se constituye *como* y *en* una *dimensión diferente* de sí en cuanto deviniente.

Esta diferencia, que es la auténtica 'diferencia ontológica', viene exigida por el hecho (ya que de un *hecho* se trata) de que 'lo mismo' soporta dos determinaciones opuestas (inmutable, deviniente), y por tanto no es lo mismo, sino diferente (es decir, este color eterno *no* es este color que nace y perece). Es decir, actúa otra vez la ley de la oposición de lo positivo y de lo negativo, para la cual lo negativo no es solamente la pura nada (Parménides), sino que es también lo *otro* positivo (Platón). De un lado (la vertiente olvidada de la verdad del ser), esta ley pone la inmutabilidad del ser; del otro lado pone la diferencia entre el devenir y lo inmutable. El ocaso del sentido del ser no viene dado por la aparición de la conciencia de que lo negativo es también lo *otro* positivo —ya que éste es el único paso adelante dado después de Parménides por el pensamiento metafísico—, sino por el hecho de que este avance ha llevado al olvido de aquel sentido (contra el que Parménides ya se había rebelado) de la contraposición de lo positivo y de lo negativo, según el cual lo positivo rechaza no ser, o sea, rechaza ser nada. (Pues en ese otro sentido, establecido por el 'parricidio', pertenece ciertamente a la verdad del ser el decir que el ser no es —o sea, no es su otro y, por lo tanto, no es tampoco los otros seres—; es más, el ser es lo que es precisamente porque, en este sentido, no es).

Todo esto que está presente es, por tanto, en cuanto inmutable, diferente de sí mismo en cuanto deviniente. 'Diferente de sí mis-

mo': está expresión indica que la diversidad no se instaura entre dos positivos, cada uno de ellos privado de algo que el otro posee. El reino de lo inmutable contiene *todo* el ser, justamente porque cada ser, en cuanto ser, es inmutable. Ciertamente, no se quiere decir con ello —ni se puede— que la dimensión del devenir, entonces, sea la nada. En cambio, se quiere decir que *todo* el ser, *todo* lo positivo que atraviesa la inhóspita región del devenir, está desde siempre a salvo y desde siempre y para siempre hospedado y contenido en el círculo inmutable del ser: *todo* lo positivo, todo cuanto hay de positivo en el devenir, *es;* o sea, está junto a sí, en el «país sincero» al que no le falta nada (οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐόν, Parménides, fragmento 8, v. 32), porque si *algo,* o sea, algo positivo, le faltase, debería decirse que este positivo no es, o sea, es negativo. Todo lo positivo que surge y se diluye en el devenir está eternamente en el reino inmutable en compañía de la totalidad de lo positivo.

He aquí por qué puede decirse que lo inmutable es 'diferente de sí mismo' en cuanto deviniente y el devenir es 'diferente de sí mismo' en cuanto inmutable: justamente, porque el devenir no incrementa el ser, sino que lo refleja. Platón hablaba justamente de μίμησις y de μέθεξις. Pero la distracción socrática traiciona en Platón su vocación por la verdad del ser. La doctrina según la cual a cada cosa de aquí abajo corresponde una idea, tiene en su fondo la propia verdad del ser, para la cual cada positivo, incluso el más fugaz, tiene su morada permanente en la casa del ser. Pero la distracción gnoseológico-socrática le lleva a concebir a la idea como el universal (que es contenido del concepto), contrapuesto a lo singular (contenido del conocimiento sensible); de modo que la casa del ser se convierte en un refugio de supervivientes, una morada de fantasmas. El ser es inmutable no en cuanto universal, sino en cuanto ser, y por tanto es inmutable cada aspecto del ser, tanto la más irrepetible individualidad como el universal. Aquellos conceptos platónicos de imitación y participación, así como la concepción emanacionista del neoplatonismo y la creacionista de la patrística y de la escolástica —esas formidables determinaciones de la metafísica occidental— son, por consiguiente, el estremecimiento de una conciencia que ha olvidado la verdad del ser y, sin embargo, oye su voz soterrada. El estremecimiento consiste en el mantenerse o, mejor, en el volver, después del dualismo platónico-aristotélico, al *resultado* de Parménides. El ser de Parménides (como el ἄπειρον de Anaximandro y el πόλεμος de Heráclito) no está privado de nada: para Parménides, las diferencias de lo múlti-

ple no tienen positividad. Pero el mundo de las ideas de Platón y el acto puro de Aristóteles (que son el modo como piensan el ser inmutable) están privados ciertamente de una dimensión de lo positivo: la materia, la raíz cósmica de la que se generan todas las cosas sensibles, que no es dominada por lo divino, sino tan sólo 'convencida' para transformarse de caos en cosmos. Es justamente la exigencia de entender lo inmutable como la plenitud del ser, lo que empuja al estoicismo, al neoplatonismo, a la patrística y a la escolástica a poner la dependencia y la dependencia absoluta del mundo respecto de Dios. Lo inmutable da el ser a la materia y al mundo, porque si los encontrase ante sí, independientes y como límites suyos, le faltaría algo, es decir, estaría abierto a un posible complemento, no sería lo inmutable. Si para Parménides a lo inmutable no le falta nada porque el mundo es ilusorio, para Agustín y Tomás a lo inmutable no le falta nada porque contiene toda la positividad del mundo, y la puede contener sólo a condición de ponerse como el libre creador del mundo. La afirmación de lo inmutable y de su plenitud ontológica son el llamamiento de la verdad del ser que la metafísica occidental consigue oír entre las nieblas del olvido. *En el interior de ésta*, el proceso que lleva de Platón y Aristóteles hasta el neoplatonismo y la patrística y la escolástica es indudablemente la purificación progresiva de la escena del ser respecto de toda contradicción: *en el interior* de este olvido de la verdad del ser es ciertamente verdad que la ley de la oposición de lo positivo y de lo negativo resulta salvaguardada sólo si se afirma la existencia de lo inmutable, su plenitud y, por consiguiente, su creatividad. Pero, justamente, se trata de una verdad comprendida en el olvido de la verdad y, por consiguiente, se trata más bien de una *coherencia*. En cuya raíz actúa una comprensión esencialmente inauténtica del sentido del ser. La oposición de lo positivo y de lo negativo es el principio motor, se dice, de la metafísica clásica —es decir, aquel principio que lleva justamente a la concepción creacionista de la realidad—. Pero, después de Parménides, por 'ser' se entiende, sí, lo positivo que se opone a lo negativo, pero un positivo que, *como tal*, es indiferencia al ser o al no ser (=a la existencia o a la inexistencia), un positivo, por consiguiente, entendido como algo indiferente a su contraponerse a lo negativo —ya que admitir que el ser no sea significa admitir que el ser sea nada.

La concepción clásica de la no contradictoriedad del ser es por tanto contradictoria. Lo que no significa en modo alguno que la metafísica moderna y contemporánea (y en general la filosofía

moderna y contemporánea) se encuentren en mejor condición, sino que, más bien, aquel soterrado llamamiento de la verdad del ser, que la metafísica clásica consigue todavía oír, se ha ido debilitando también cada vez más —por lo que cabe pensar que es justamente su silencio, conforme al cual vive nuestra época, factor decisivo del despertar y del retorno—. Un retorno que tiene delante y no tras de sí la concepción clásica del ser. Y, sin embargo, también ésta tiene que ser abandonada: justamente, porque también ella traiciona lo que se propone salvaguardar: la oposición de lo positivo y de lo negativo, la no contradictoriedad del ser. Los resultados de la metafísica clásica están por lo tanto fundados en un principio (el principio de no contradicción), en el que se concibe al ser contradictoriamente y, por consiguiente, son ellos mismos autocontradictorios.

4. El olvido del sentido del ser en cada intento de 'demostración' del ser necesario

El aspecto más dramático de esta situación es que ahora el pensamiento va en busca del 'ser necesario', intenta su *demostración*. ¿Existe un ser necesario, es decir, un ser del que no pueda decirse que no sea? El embotamiento del sentido del ser lleva a preguntar acerca de lo que constituye la base de todo decir y también, por consiguiente, de todo preguntar. Si nos propusiéramos ir en busca de un ser no contradictorio y efectuar una demostración de su existencia, si nos preguntásemos: «¿existe un ser no contradictorio»?, el metafísico no dudaría en escandalizarse —¡y con razón!— de ese propósito y de esa pregunta. Preguntar si existe lo no contradictorio significa de hecho admitir la posibilidad de que no exista, la posibilidad de que el ser sea contradictorio. Pero la no contradictoriedad del ser es el saber originario, inmediato, que, como tal, no tolera ni siquiera la posibilidad, la suposición de su propia negación, al ser ya tal posibilidad la negación de aquella inmediatez y aquel carácter originario. ¿Pero qué ocurre cuando se va en busca del ser necesario, se pregunta si existe, se intenta su demostración? Aquí la metafísica (a lo largo de su curso histórico) no ha sido capaz de escandalizarse. ¡Y bien hubiera podido hacerlo! En cambio, ha comenzado a buscar lo que tenía ante sus propios ojos. Buscaba y busca el ser necesario. Y no podía y no puede encontrarlo porque miraba y mira a lo lejos en lugar de mirar junto a sí. Buscar el ser necesario significa buscar el ser del que no

pueda decirse —en ninguna circunstancia, en ningún momento—: «no es» («se ha ido de la existencia», «podría salir de ella», «aún no ha entrado en ella»). Y hela aquí, la gran barbarie del pensamiento: en el preguntarse, justamente: «¿existe un ser del que no pueda decirse que no sea?», «¿existe un ser-que-es?» Ya que eso significa: «¿existe algo positivo que no sea lo negativo?». Se pregunta, por consiguiente, si lo positivo sea negativo y, justamente porque se pregunta, se admite la posibilidad de que lo sea. Preguntarse si existe el ser necesario significa afirmar la contradictoriedad del ser, su identidad con la nada.

Y la *demostración* de un ser necesario va en busca y presume de encontrar un medio que conecte con lo positivo la negación de lo negativo. «El ser no es no-ser» (y, justamente, no es ni siquiera un no existir): aquí, el predicado es la negación de lo negativo («no-no ser») y como tal conviene por sí mismo, inmediatamente, al sujeto (el ser). Afirmar un medio entre el sujeto y el predicado significa no ver el carácter originario de esta predicación, significa hacer problemática la misma inmediatez de la verdad y, por consiguiente, negarla. La demostración de lo inmediato no es solamente una petición de principio, sino que es negación de lo inmediato, ya que, si se siente la necesidad de un medio, quiere decir que el predicado es visto como algo que, *como tal,* puede tanto convenir como no convenir al sujeto; y, en ese caso, quiere decir que se ve lo negativo como algo que, en cuanto tal, puede identificarse con lo positivo —(como, ciertamente, puede no identificarse: pero aquí interesa destacar la circunstancia que permite la subsistencia de la identidad del ser y de la nada)—. Demostrar que lo positivo no sea negativo significa comenzar con la identificación de lo positivo y de lo negativo. Pero en la proposición: «el ser no es no-ser», se niega no que sólo en algunos casos lo positivo sea negativo: la negación es trascendental, esto es, concierne a lo positivo en cuanto tal. En esta proposición, por consiguiente, se excluye, *al mismo tiempo,* que el ser no sea, que haya una situación en relación con la cual pueda decirse que el ser no es (y tal situación es justamente el tiempo, en relación con el cual soñamos con poder decir: «cuando el ser no es»). En esta proposición —que expresa la verdad originaria del ser— se excluye, por consiguiente, que exista un ser no necesario. Demostrar que existe un ser necesario quiere decir demostrar que el ser no es no-ser y, por consiguiente, quiere decir comenzar con la identificación del ser y del no-ser.

En la tercera vía tomista, se demuestra la existencia de lo

necesario, afirmando que «si omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum» (*Summa Theologica,* I, q. 2, a. 3). Si todo fuese contingente, habría un tiempo (aliquando) en el que no existiría nada. No pretendemos aquí discutir sobre la corrección de este pasaje, sino sobre la circunstancia (común a *toda* la metafísica después de Parménides) de que lo absurdo (esto es, la identificación de lo positivo y de lo negativo) se encuentre a la vista y, sin embargo, no se lo advierta como tal. Como tampoco parece absurda la *propia* afirmación de que «aliquando nihil fuit in rebus», de que «nihil fuit ens» (esto es, la afirmación de que el ser no es), sino la *consecuencia* que se desprende de tal afirmación, o sea, el hecho de que tampoco en la actualidad existiría nada, lo que es falso (y es ciertamente falso) porque el ser está presente en la experiencia. De aquella afirmación se deduce esta consecuencia por mor del principio de que «quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est». La neoescolástica contemporánea ve en este principio el fundamento de la metafísica clásica: *ex nihilo nihil.* Esto es correcto, si por 'metafísica clásica' se entiende aquella primera fase del ocaso del sentido del ser, que comienza después de Parménides y llega hasta la metafísica medieval. Un ocaso que comienza ya en la propia escuela eleática, con Meliso. Éste, no Parménides, es el padre de la metafísica occidental; con él comienza aquella traición del ser que lleva a la metafísica a dirigir la conciencia común, para la cual es de todo punto natural que las cosas no sean (esto es, surjan, se diluyan). Es cierto que, sobre todo hoy día, se subraya la diferencia abismal entre la postura metafísico-teológica, especialmente de la clásica, para la cual nada, propiamente, comienza o acaba de verdad, sino que todo está desde siempre en la sustancia divina, y la postura del hombre moderno, que no contempla o repite el ser, sino que lo produce y lo incrementa: de un lado, la contemplación de Dios, del otro lado la construcción práctica de Dios. Esta contraposición se lleva sin embargo desde el punto de vista de quien ha dejado ya a sus espaldas la verdad del ser: en efecto, el pragmatismo contemporáneo tiene sus raíces en la ontología postparmenídea, para la cual al ser, en cuanto ser, le es indiferente el existir o el no existir, y para la cual, por tanto, hay que andar en busca de la demostración de la existencia del ser necesario. En la medida en que no resulte convincente el valor de la demostración, que-

da entonces a mano aquella ontología, es decir, aquel concepto del ser (común a Meliso, a Aristóteles, a Hegel, a Marx, a Heidegger), que permite también afirmar que el ser no es objeto de contemplación, sino de una praxis infinita. Indudablemente, la afirmación de que el todo se incrementa es también algo absurdo para la metafísica clásica, pero el realce de este absurdo se produce aquí en el interior de una ontología, de una comprensión inauténtica del ser, que se pone ella misma por primera vez como la más grave violación de la no contradictoriedad del ser. En la metafísica clásica aflora sólo el eco de la verdad del ser: quedan los *resultados*, la fachada externa de una morada que no sólo no tiene ya fundamentos, sino que se ha trabajado para destruirlos. La satisfacción por el acuerdo en los 'resultados' es el peor servicio que se le pueda hacer a la filosofía, en la que los resultados no sólo cuentan por el modo en que se les ha alcanzado, sino que ellos mismos son diferentemente significantes según la diferente vía de acceso. El acuerdo en los resultados es, en efecto, acuerdo sobre cosas diferentes y, por consiguiente, es desacuerdo. La maliciosa suficiencia de quien dijese que, después de todo, tanto para Parménides como para la metafísica escolástica existe el ser inmutable y lo inmutable no se halla privado de positividad alguna, no sería más que la nueva prueba de la decadencia de la filosofía en nuestra época.

A partir de Meliso, en la metafísica clásica la inmutabilidad del ser (y por consiguiente, otra vez, el ser necesario) se funda en el principio del *ex nihilo nihil*. Que *no es*, como pretendería, en cambio, Bontadini, el principio de Parménides, sino que es, justamente, el principio de aquella 'metafísica clásica' que es la primera responsable del olvido de la verdad del ser. En el fragmento I de Meliso se dice: ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ εγένετο, ἀναγκαιόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός: «siempre fue lo que fue y siempre será. Si de hecho hubiese nacido, es necesario que antes de nacer no fuese nada; ahora bien, si no era nada, de la nada no hubiera podido nacer nada, en modo alguno». La metafísica occidental encuentra en estas palabras el modelo del que ya no sabrá despegarse: palabras en las que el sentido del ser ya se ha embotado: un sopor diferente del que Aristóteles reprocha a Meliso, porque es el mismo que envuelve a la metafísica aristotélica. Para este sentido embotado, lo absurdo es que —cuando el ser no sea (y, si se genera, antes de generarse ciertamente debe no ser)— de la nada se genere algo. Este sentido embotado no experimenta ningún estremecimiento al afrontar la

situación en la que el ser no es: τὸ ὂν εἶναι μηδέν. La oscuridad ha devenido ya tan densa que ni siquiera se experimenta ya sensación alguna de malestar al usar aquellas mismas palabras con las que se indica la esencia misma de lo absurdo: el ser es nada. Si pregunto al metafísico si el ser sea nada, me responde que no, ¡por Diana! Pero inmediatamente después no encuentra dificultad alguna en admitir que el ser sea nada (τὸ ὂν εἶναι μηδέν) cuando, justamente, se afronta la situación en la que el ser (suponiendo que se haya generado) no es (antes de ser generado).

Para Meliso y su interminable cohorte de seguidores, la afirmación de que el ser no es y, al mismo tiempo, la afirmación de que el ser es nada, no contiene aún, *en cuanto tal*, elemento alguno para ser rebatida: se precisa más. En cambio, el discurso de Parménides acaba aquí: no necesita más: el ser no nace y no muere, porque de otro modo no es (antes del nacimiento y después de la muerte). Meliso ya no siente la imposibilidad de que el ser no sea (esto es, ya no se percata de la identidad entre decir que el ser no es y decir que el ser es nada), y por consiguiente llega a excluir que el ser se genere, no sobre la base del único principio de que, si se generase, antes de generarse sería nada, sino *añadiendo* que, si fuese nada, de la nada no podría generarse nada: οὐδὲν ἐκ μηδενός. En general, los textos clásicos emplean esta proposición como una evidencia inmediata. Cuando nos damos cuenta de que también ella tiene que ser ulteriormente radicalizada (respecto del punto de vista mismo en que se coloca la perspectiva melisiana), se llega siempre a la oposición entre el ser y la nada: afirmar que la nada genera el ser significa atribuir positividad a la nada, es decir, significa identificarla con el ser.

5. Algunas consideraciones sobre el olvido del sentido del ser en la neoescolástica

También la neoescolástica contemporánea se encuentra inmersa de lleno en el proceso del olvido del sentido del ser. En cierto modo, Hegel había tenido más memoria cuando destacaba que el principio de no contradicción niega, en cuanto tal, el devenir del ser. Comenzando por Trendelenburg, los neoaristotélicos se han afanado por mostrar que el principio de no contradicción en sentido aristotélico es algo bien diferente del principio de no contradicción en sentido parmenídeo. Y ciertamente es verdad: pero esta verdad dice justamente que el principio aristotélico de no contra-

dicción es autocontradictorio. Trendelenburg hablaba del 'límite' del principio de no contradicción: «A no es no-A [...] Los límites de su aplicación al conocimiento objetivo derivan de la esencia misma de la negación. Puesto que la negación no es nunca lo primero, sino que surge como lo segundo de la determinación individual, el principio no expresa otra cosa que el derecho de la determinación, que se afirma a sí misma. Por ello tiene que preceder una noción de A, que la mayoría de las veces consiste en una suma de notas. *El principio puede sólo defender la determinación ya puesta: no prescribe nada sobre el devenir o sobre el nacimiento [...] Si se le convierte en un principio metafísico, [...] le falta el fundamento y conduce a contradicciones.* Se trata de un principio del entendimiento que fija las nociones [...] *Yerra quien, como los eleatas, se esfuerza en negar el movimiento, afirmando que contradice a este principio [...]. El movimiento es movimiento, y no reposo, dice el principio; pero no dice más. Que el movimiento pueda o no ser, eso no puede decirlo» (Logische Untersuchungen,* Leipzig, 1870, 3.ª, págs. 174-175, la cursiva es nuestra).

Dejemos aquí de lado cuanto debiera observarse a propósito de este modo —radicalmente incorrecto— de presuponer la determinación en su relación negativa con la propia negación. Digamos en cambio que el auténtico principio de no contradicción excluye, ciertamente, que el movimiento sea reposo; pero no se limita a hacer esto: hace incluso ese 'más' que Trendelenburg y los neoescolásticos no quieren aceptar. Cierto que, para ver este más, es necesario un desencantamiento, esto es, es necesario que la comprensión auténtica del ser vuelva a emerger: de este modo ese más se ve como algo que «¡carece de fundamento y lleva a contradicciones!»

La oposición entre el ser y la nada pertenece a la verdad del ser. No en el sentido de que el ser tenga que presionar sobre cualquier cosa que le ofrezca resistencia, sino en el sentido de que, cuando se dice justamente que nada se le resiste al ser, se piensa al ser en su relación con la nada, y cobra significado en esta relación. La verdad originaria del ser es el sentido originario mismo del ser. Pero la verdad originaria del ser no es la simple oposición del ser y de la nada, sino la oposición del ser y del no-ser, como unificación de aquella pluralidad incontrolada de formulaciones del 'principio de no contradicción', floreciente ya en los textos aristotélicos. Unifica también la formulación 'lógica' y la 'ontológica' del principio. «El ser no es el no-ser» («lo positivo no es lo negativo») es de hecho el *universal*, del que las diversas formula-

ciones del principio de no contradicción son otras tantas *individuaciones*. Entonces, cuando se dice que A no es no-A, se excluye el que ese positivo, ese ser que es A, sea una cualquiera de las determinaciones que son otras que A, y que justamente son, respecto de A, lo negativo. Al decir que el movimiento no es no-movimiento (o no es reposo), se dice, por tanto, *en cierto modo* (ésta es la modalidad en que consiste la individuación de la universalidad de la oposición de lo positivo y de lo negativo), que el ser no es no-ser. Al decir que el movimiento (o cualquier otra determinación de lo positivo) no es nada, se dice, aunque sea de modo diferente, que el movimiento no es no-movimiento (ya que la nada es, en sentido típico, una determinación perteneciente al horizonte de lo que no significa 'movimiento'); y por consiguiente, de nuevo, se dice *en cierto otro modo* que el ser no es no-ser. Cuando se niega —he aquí el 'más' que Trendelenburg rechaza, sin que por otro lado se percate de la fuerza de lo que rechaza—, cuando se niega que el ser no sea, se dice de nuevo una vez más, *de nuevo en cierto otro modo*, que el ser no es no-ser. La verdad del ser no se agota ni en esta ni en aquella modalidad de expresión: justamente, porque es el universal de esta expresiva pluralidad. Pero, justamente porque es el universal, no puede renunciar a ninguna de sus individuaciones, ni a las reconocidas por Trendelenburg ni a las que él mismo (junto con todos los demás) no sabe ver. Y la negación de que el ser no sea es ya ella misma la prescripción de que el ser no nazca y no perezca, es ya ella misma la negación de que el ser devenga.

Si no se mantiene la relación entre el universal y la individuación de la oposición, las mismas formulaciones tradicionales del 'principio de no contradicción' son autocontradictorias. Decir, por ejemplo, que es imposible *idem simul esse et non esse* (ταὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι), significa aceptar que el *non esse* sea predicado de algo positivo: se excluye la predicación *simul* del *esse* y del *non esse*, pero no hay nada que objetar si, eliminada la predicación del *esse*, queda el *non esse* como predicado único de lo positivo. De igual modo que decir *non est simul affirmare et negare*, significa —cuando el objeto del afirmar y del negar sea el ser, la existencia de algo positivo—, aceptar la negación de la existencia de lo positivo: se excluye el que esta existencia sea *simul* afirmada y negada, pero no hay nada que objetar si solamente se la niega. Y el principio del tercero excluido se convierte en la declaración explícita de la posibilidad de que el ser no sea, limitándose tal principio a exigir que de cada cosa se afirme

que es o que no es. Estas formulaciones son autocontradictorias si no se las pone en relación con la oposición universal y, por consiguiente, con la negación de que el ser no sea. En cambio, mantenida en esta relación, la imposibilidad de que lo mismo sea y no sea, si se la refiere a la totalidad del ser en cuanto inmutable, indica una *doble* contradicción: que lo positivo sea y no sea, y que lo positivo no sea —donde la segunda forma parte de la primera contradicción—. En otras palabras: si en la exclusión de que lo mismo sea y no sea no se piensa al mismo tiempo la contradictoriedad de fondo (lo positivo no es), que está incluida en la contradictoriedad expresamente negada (lo mismo es y no es), entonces lo *impossibile est idem simul esse et non esse* no sólo no es un principio trascendental (es decir, no es ley de toda determinación), sino que es un falso principio de lo finito, esto es, indica el modo según el cual lo finito es no contradictorio desde el punto de vista del pensamiento metafísico: se convierte en un principio trascendental y se libera de la dominación de la metafísica cuando, al referirse al ser en cuanto inmutable, es conocedor de la contradictoriedad de fondo que se halla incluida en la afirmación de que el ser es y no es[2].

En la neoescolástica, y no sólo en la italiana, la posición más rigurosa de todas es, con mucho, la de Bontadini. Pero también Bontadini se mueve en el interior de la perspectiva melisiana y, es más, la formula con la mayor radicalidad permitida: el principio de la metafísica viene dado por la afirmación de que «el ser no puede ser limitado originariamente por el no ser»; puesto que el devenir es justamente el ser limitado por el no ser, la totalidad de lo real no se agota en la realidad deviniente[3]. También aquí, el devenir del ser es visto como algo que, *en cuanto tal*, no se presenta como contradictorio: se presenta como contradictorio *sólo si es referido a otro*, esto es, sólo si se lo ve de entrada como negación (en el caso de que se lo asuma como la totalidad de lo real) del principio de que el ser no puede ser limitado originariamente por el no-ser, y después se observa que la negación de este principio supone la identificación de lo positivo y de lo negativo: si el no-ser limitase originariamente al ser, sería una positividad (al

---

[2] A propósito del concepto de individuación, obsérvese que la individuación (o sea, la especificidad, la modalidad particular de la oposición) se instituye en direcciones diferentes: son individuaciones las formulaciones antedichas del principio de no contradicción, como lo son las oposiciones, en las que lo opuesto a lo negativo no es lo positivo como trascendental o como totalidad concreta de lo positivo, sino que es un campo particular de lo positivo.

[3] Véase, al respecto, *La filosofia contemporanea in Italia*, 1958, pág. 121.

menos, en la medida en que estuviese en condiciones de contener al ser). Pero lo positivo no es lo negativo. Por tanto, el no-ser no limita originariamente al ser. Por tanto, el devenir (en el que el ser es limitado por el no ser) no es lo originario, es decir, resulta trascendido por el ser ilimitado (inmutable) y limitante. Tampoco en este discurso, por tanto, produce asombro alguno la afirmación de que el ser no es; sin embargo, nos topamos con esa afirmación si se piensa el devenir, ya que el devenir del ser (de un ser cualquiera) significa que primeramente el ser no es y después es, o que primeramente es y después no es. También en el discurso de Bontadini es del todo natural para el pensamiento que el ser no sea (que lo positivo sea lo negativo): el ser deviene —lo que significa: 'el ser es y (después) no es'—: hasta aquí, se piensa, todo es correcto, todavía no se da la contradicción; es preciso dar otros pasos para encontrarla. Es preciso introducir el principio de que el ser no es limitado originariamente por el no ser, es preciso reconducir este principio a la oposición de lo positivo y de lo negativo. Es decir, es preciso reconducirlo a aquella oposición, al principio justamente negada en cuanto se dejó pasar como no contradictorio en cuanto tal aquel concepto del devenir del ser, según el cual lo positivo se identifica con lo negativo. Al pensar como no contradictorio el devenir del ser, en cuanto tal, se deja pasar impunemente esa misma contradicción, que se pretende en cambio eliminar en cuanto fundación última de la exclusión de que el no ser limite originariamente al ser. Por tanto, también el discurso de Bontadini es contradictorio, porque se funda sobre un concepto tal de la oposición de lo positivo y de lo negativo que en él lo positivo resulta identificado con lo negativo (justamente porque tampoco aquí nos percatamos de que la afirmación de que el ser no sea es la afirmación misma de que el ser es la nada).

6. El 'valor' de la oposición de lo positivo y de lo negativo

¿Por qué no puede afirmarse la identidad del ser y del no-ser? Nos detendremos en esta pregunta, porque además es raro que, a propósito de ella, nos elevemos por encima de las trivialidades, ya sea de los adversarios o de los defensores de la no contradictoriedad del ser.

Responder a esta pregunta quiere decir producir la revelación auténtica de la verdad del ser, que no es un simple decir, sino un decir que tiene *valor*, o sea, capaz de eliminar su propia negación

(y por consiguiente, toda forma particular bajo la cual se presente la negación). Tiene que negarse, ciertamente, la afirmación de que el ser no es no-ser hasta tanto no se vea su valor. Mientras tanto, tal afirmación es como una espada invencible en las manos de alguien que no sepa tener en las manos una espada invencible: ese hombre se deja suprimir por el primer llegado. Y en este caso, es justo que el primer llegado lo suprima: una 'verdad' que no sepa mantenerse no es una verdad.

La filosofía es el lugar, el guardián de la verdad. La revelación originaria y absoluta del ser —justamente, la verdad del ser— no acaece en parte alguna que no sea en el filosofar. Y en el filosofar auténtico. En otro lugar —en toda actividad o dimensión que no sea la propia apertura originaria de la verdad del ser— existe la no-verdad (que es siempre la no-verdad del ser, su apertura no verdadera). A la filosofía, entendida como el pensamiento único del ser ('pensamiento' en sentido fuerte, esto es, como saber absoluto e incontrovertible) corresponde además establecer en qué relación con el ser se encuentren todas las demás actividades del hombre, y las encuentra a todas excéntricas respecto de la verdad del ser, las encuentra a todas disminuidas respecto de sí: el hombre que las vive no vive en la verdad, vive en la δόξα (en la no-verdad). De hecho, vivirlas significa mantenerse cerrados al fundamento, mantenerse en la falta de fundamentación: justamente, porque no se dispone de un saber absoluto e incontrovertible; de ahí que lo que se asevere no se encuentre en condiciones de *imponerse* (no es ἐπιστήμη). Para verificar que en estas actividades excéntricas se descubre efectivamente algo del semblante del ser (y que, por tanto, en este sentido son 'verdaderas'), es necesario que el semblante del ser emerja incontrovertiblemente en el filosofar: sólo entonces podrá decirse que en esta o en aquella convicción 'común' o 'natural', en esta o aquella forma de conciencia queda afirmado algo que pertenece al ser. Que haya *adaequatio* entre el afirmar y el ser, es solamente una presuposición o una creencia hasta tanto no exista un pensamiento incontrovertible del ser. La verdad como simple *adaequatio intellectus et rei* remite a la verdad como manifestación incontrovertible de la *res*. La cual no es simple manifestación fenomenológica (como quisiera Heidegger), sino que es ese aparecer en el que el ser va al encuentro dominado por la ley que lo opone al no-ser. La 'verdad' de la no-verdad (la adecuación —de las actividades excéntricas— al ser) es, por tanto, posible sólo si la verdad auténtica, el filosofar auténtico, se planta ante la no-verdad y la mantiene a la vista.

En otros términos, las convicciones y formas de conciencia diferentes de esa convicción y conciencia absoluta, en que consiste el acto del filosofar auténtico, pueden encontrar su fundamento (en el filosofar) sólo en cuanto sean subsumidas en el filosofar y no en cuanto sean vividas como tales. Vividas como tales, se mantienen, como decíamos, cerradas al fundamento, se mantienen en la falta de fundamentación, como simples opiniones que pueden ser legítimamente negadas: su verdad vive en ellas como algo simplemente presupuesto, como verdad inepta que se deja eliminar por su propia negación. Ya que un decir no puede ser negado únicamente si se ve su fundamento; pero en cuanto el decir se halla inscrito en la conciencia no filosófica, ésta no lo ve —por definición— en su fundamento (es decir, por conciencia no filosófica —lo no verdadero— se entiende la conciencia que no ve el fundamento, el valor, la verdad de lo que dice), de modo que en ella el decir existe como infundado —y como tal no puede ser tampoco fundado: no se funda lo infundado, sino aquello que en la fundación se ha convertido en otro—. La 'verdad' no filosófica es, por tanto, verdad inauténtica, no brilla con luz propia: fenómeno derivado de la verdad, verdad disminuida. Y la filosofía no consagra, no sanciona —cuando reconoce la 'verdad' de la conciencia no filosófica— esta separación, este distanciamiento de la verdad auténtica; la filosofía no reconoce el mundo, sino que exige su transformación.

¿Cómo hay que pensar, por tanto, la oposición del ser y del no-ser, de modo que sea vista en su verdad? Pensando su *valor;* es decir, de una parte, que la oposición es sabida por sí misma, esto es, el predicado (la negación del no-ser) conviene por sí mismo o inmediatamente al sujeto (el ser) (por lo que la negación de la oposición resulta eliminada, porque niega aquello que es sabido por sí mismo, esto es, aquello que es el fundamento de su ser afirmado) y, de otra parte, que la oposición no puede ser negada, porque incluso la negación puede vivir como negación sólo si, a su modo, afirma la oposición. Esta es la formidable contribución del ἔλεγχος aristotélico. Si la oposición resulta, de cualquier modo, negada[4] y la negación quiere ser negación —quiere mantenerse

[4] La oposición puede ser negada ya sea diciendo que lo positivo es negativo, ya sea diciendo que lo positivo es y no es lo negativo, ya sea en cualquier otro modo mediante el que la afirmación pueda entrar en síntesis con la negación. Cuando se afirma que lo positivo es y no es lo negativo, es cierto que se afirma y se niega la oposición al mismo tiempo, pero, justamente por esto, se niega la oposición en su ponerse como aquello que rechaza entrar en síntesis, del modo que sea, con su propia negación. Asumir la oposición como momento de semejante síntesis es negar la oposición en cuanto rechaza ponerse como semejante momento.

como negación (o sea, como esa cierta negación que es), pretende negar seriamente y no ser indiferente a su valer como negación antes que como no negación—, entonces la negación se opone a lo negativo mismo, esto es, se mantiene en ese significar para el que es negación, y diferencia este significar de cualquier otro significar, o sea, diferencia y opone esta positividad, en la que consiste su ser significante como negación y como esa cierta negación que es, a lo negativo mismo (en lo que consiste todo otro significar). Al negar que el ser no sea no-ser, hay que pensar, por tanto, que el ser, en que consiste esta negación, no es no-ser (o sea, no es todo lo que es distinto de esta negación). Esa negación es explícita, *in actu signato*, este pensamiento es implícito, *in actu exercito*: pero es un pensamiento realmente pensado, un pensamiento que tiene que realizarse, si queremos asignar a la negación ese significado determinado de negación que le corresponde y no queremos ser indiferentes a que la misma tenga cualquier otro significado.

Pero hay que investigar más de cerca al ἔλεγχος aristotélico. Observando ante todo que el mismo no consiste simplemente en destacar que la negación de la oposición es también afirmación de la oposición, sino más bien que consiste en destacar que la afirmación de la oposición, o sea, la oposición, es el *fundamento* de todo decir, y por consiguiente e incluso, de aquel decir en que consiste la negación de la oposición. En todo discurso, en todo pensamiento, el significado que emerge en el decir y en el pensar se mantiene en su diferencia respecto de cualquier otro significado, en su oposición, justamente, a lo negativo mismo. Si no se piensa esta oposición, no se constituye pensamiento alguno, ni siquiera ese pensamiento que consiste en la negación de la oposición. Es decir, en su manifestarse el ser sale al encuentro dominado por la ley que le opone al no-ser; en *cada* manifestación suya: ya sea en la verdad, ya sea en la no-verdad —y por consiguiente, también en aquella forma emergente de no verdad, que es la negación explícita de la verdad. La oposición es fundamento, en el sentido de que es aquello *sin lo cual* no se constituiría o existiría ningún pensamiento, ningún discurso. Funda también su propia negación: pero, justamente, no en el sentido de que le dé validez, de que funde su valor, sino más bien en el sentido de que si la negación no pusiese en la misma base la oposición (o sea, no opusiese la misma positividad significante a cualquier otro significar), ni siquiera existiría. Sólo existe si afirma lo que niega. Al negar, por tanto, niega el fundamento mismo, niega aquello sin lo cual no sería (o, lo que es lo mismo, no sería significante): se niega a sí

misma. En efecto, la negación de la oposición incluye la declaración de la propia inexistencia, es un eliminarse por sí sola; dice: «yo no soy», «yo soy sin significado»; y si este decir tiene significado, es sólo porque, a pesar de la negación explícita de la oposición (lo que equivale a la autoeliminación de la negación), se mantiene la oposición. El ἔλεγχος es justamente la verificación de esta autoeliminación de la negación, o sea, es la verificación de que la negación no existe como negación *pura*, o sea, como negación que no tenga necesidad, para constituirse, de afirmar aquello que niega. Decir que la oposición 'no puede ser negada, significa por tanto destacar que, justamente porque el fundamento de la negación es aquello que ella misma niega, ella misma consiste en la negación de sí misma, en su eliminarse como discurso.

Pero la profundización en el sentido del ἔλεγχος lleva a esta serie ulterior de consideraciones.

La afirmación: «el ser no es no-ser» es la oposición como *universal* —según el significado asignado antes a este término (es decir, es la oposición entre el ser como trascendental y el no-ser como trascendental: 'ser' significa aquí cada positivo, la totalidad de lo positivo como un momento cualquiera de la misma). La afirmación: «este ser no es su no ser» es una *individuación* de aquella universalidad. El ἔλεγχος muestra que la negación de la oposición universal es *(in actu exercito)* afirmación de una individuación de la oposición universal. Tal individuación consiste en el afirmar que este ser (esta positividad significante), en que consiste la negación de la oposición universal, no es su no-ser. La negación de la oposición universal puede realizarse únicamente implicando, o sea, únicamente poniendo en la misma base la afirmación de una oposición individuada entre el ser y el no-ser (es decir, únicamente implicando la afirmación de que cierto positivo se contrapone a todo su negativo). El ἔλεγχος, así entendido, no muestra que la negación de la oposición universal implique y se funde sobre la afirmación de la oposición universal.

Por tanto, sí parece en condiciones de mostrar que la negación de la oposición no consigue ser universal, justamente porque hay una zona en la que la negación afirma la oposición (y esta zona es justamente aquella en la que la negación se mantiene como negación); pero no parece que consiga impedir que la negación, renunciando a ser universal, se proponga de nuevo como negación de la oposición, relativamente a todo lo que está más allá de aquella zona. Esto es, parece que no consigue impedir que la negación de la oposición se represente de este modo: «más allá de la zona

constituida por la negación y por sus implicaciones semánticas, lo positivo no se opone a lo negativo», o también: «sólo en una zona limitada lo positivo se opone a lo negativo; más allá de esa zona, en cambio, no se le opone. Tal zona está constituida justamente por este discurso que niega la oposición de lo positivo y de lo negativo en la zona residual». De este modo, la negación ya no se fundaría sobre aquello que niega, porque aquello sobre lo que se funda la negación, aquello sin lo cual no se constituiría, es la oposición individuada, que ahora ya no es negada por la negación —la cual se limita a negar la oposición relativamente al área no ocupada por el fundamento de la negación.

Sin embargo, esta conclusión deriva de un equívoco. De hecho, de este modo, no se tiene presente que cuando la negación de la oposición, esto es, la afirmación de la contradictoriedad del ser, renuncia a ser universal, renuncia justamente porque no pretende eliminarse a sí misma, sino que pretende ponerse de verdad, y por consiguiente, como no contradictoria, confinando la contradictoriedad fuera de sí. Se encuentra aquí, por tanto, frente a algo radicalmente diferente de la negación universal de la oposición de ser y no-ser (o negación de la oposición universal). El ἔλεγχος aristotélico muestra efectivamente que tal negación universal no consigue constituirse: precisamente, porque se constituye sólo si es afirmación de la oposición (aunque sea de la oposición entre un positivo particular y su negativo); y por consiguiente, niega su propio fundamento y se niega a sí misma. Adviértase que el ἔλεγχος no dice que la negación de la no contradictoriedad no sea admisible porque sea contradictoria (ya que, de ese modo, se presupondría aquello cuyo valor hay que mostrar: la no contradictoriedad, justamente), sino que dice que tal negación no consigue vivir como negación, porque en el acto en que se constituye como negación, ella misma es a la vez también afirmación —y por lo tanto, ciertamente, es contradictoria—: pero, justamente, no es eliminada en cuanto se la destaca formalmente como contradictoria, sino en cuanto se destaca que no consigue ponerse como negación, si no es fundándose sobre lo que niega y, por tanto, sólo negándose a sí misma: no consigue librarse de lo que niega, sino que ella misma se hace portadora de ello; no consigue quitarse de encima lo que niega, colocárselo delante e investirlo con su propia condena, sino que aquello que cree tener delante como condenado, está a sus espaldas y dirige, junto a cada pensamiento, también al pensamiento que profiere la condena. La ley del ser

es el destino[5] del pensamiento, que por lo tanto es siempre testimonio de esta ley, o sea, la afirma siempre, incluso cuando la ignora o la niega. Por lo tanto, la eliminación de la negación no se determina por la verificación de su contradictoriedad (porque la negación pretende precisamente ponerse como afirmación de la contradictoriedad), sino por el realce de que la negación no consigue vivir como negación pura (es decir, como negación que no se funde sobre lo que niega): se elimina la negación destacando que ella es autoeliminación.

Ahora bien, cuando la negación, al reconocer que no puede vivir como negación pura, renuncia a ponerse como negación universal y se representa como negación limitada (o sea, como afirmación de que todo, salvo lo positivo consistente en la afirmación de que algún positivo no se opone a su negativo, es no opuesto a su negativo) de la no contradictoriedad, también ella se convierte entonces en un discurso que, no queriendo negar aquello sobre lo que se funda, quiere ser no contradictorio, siendo la no contradictoriedad justamente la determinación del discurso. Ya no se trata, entonces, en este momento, de mostrar el valor de la no contradictoriedad (o sea, de la oposición de lo positivo y de lo negativo), sino de ver si este modo de entender la no contradictoriedad es efectivamente no contradictorio; esto es, si este nuevo tipo de negación consigue efectivamente mantener la propia determinación, que por lo demás se propone mantener. Ya no nos encontramos frente a un adversario del principio de no contradicción, sino ante uno que lo afirma de determinada manera, o sea, como teniendo un alcance limitado. Para eliminar esta afirmación limitada basta por tanto con mostrar que es contradictoria, o sea, que no consigue ser lo que quiere ser. Y lo es por distintos aspectos. Aparte de la arbitrariedad de la atribución de la no contradictoriedad a esa zona particular del todo, que es la misma afirmación parcial de la no contradictoriedad, basta con observar que esta afirmación divide al todo en dos campos, en uno de los cuales (C1) lo positivo se opone a su negativo, mientras que en el otro (C2) lo positivo no se opone a su negativo. Por lo tanto, puesto que C2 es el negativo de C1 y viceversa, viene a decirse (cuando se quiere salvar la no contradictoriedad de C1) que C1 se opone a C2 y (cuando se quiere poner la contradictoriedad de C2) que C1 no se

[5] ¿Acaso no se encuentra presente, en esta palabra que procede del latín *destinare*, el tema *stan* (ἱστάνω, ἵστημι), que forma el significado de la palabra ἐπιστήμη (hasta el punto de que, para los latinos, *destinare* significa también —y quizá sobre todo— la firmeza del convencimiento)?

opone a C2. La afirmación limitada de la no contradictoriedad es autocontradictoria.

Sin embargo, para esta afirmación limitada existe la posibilidad de limitarse ulteriormente, con objeto de evitar el ser autocontradictoria en el modo indicado aquí arriba. Si *x, y, z* son el contenido de C2, ciertamente es necesario, para mantener la determinación de Cl, que también C2 sea determinado —o sea, se oponga a Cl, justamente porque Cl es mantenido en su determinación, o sea, en su oponerse a C2—, pero no parece necesario que las determinaciones de C2 (o sea, *x, y, z*) se opongan *entre ellas;* para la determinación de Cl se requiere la determinación de C2 respecto de Cl, pero no la determinación de los términos que constituyen el contenido de C2. Dando un valor concreto a las variables *x, y, z*, parece que juicios del tipo: «el hombre es trirreme» (*x* es *y*), «rojo es verde», etcétera, no resultan eliminados por el ἔλεγχος, al menos de la manera en que hasta ahora ha sido planteado. La negación de la oposición, ahora, no sólo renuncia a ser universal, sino que no consiste en otra cosa que en el realce de que las determinaciones de un campo particular (que hay que determinar en sus confines) pueden sustraerse a la ley de la oposición (la cual, por tanto, ya no sería ley universal, trascendental).

Y, sin embargo, el ἔλεγχος no tiene necesidad de cambiar su propia estructura para destacar también la autoeliminación de estas proposiciones autocontradictorias. De hecho, si al afirmar que «rojo es verde» estuviésemos en una situación en la que efectivamente no se sabe, no está presente, no se entiende diferencia alguna entre rojo y verde, entonces se negaría la ley de la oposición si se dijese que rojo no es verde, y no al decir que rojo es verde. Si rojo se encuentra presente como teniendo el mismo significado que verde, debe ciertamente decirse que rojo es verde. Para que la oposición resulte efectivamente negada, se requiere que la diferencia, la oposición de rojo y verde, sea sabida, afirmada, de manera que rojo, sabido como opuesto a verde, sea negado como opuesto a verde. También aquí, entonces, la afirmación es el fundamento de la negación de la oposición, de manera que la negación niega aquello sin lo cual no sería negación, y por tanto se niega a sí misma[6].

---

[6] Es interesante observar que la negación de un contenido es siempre afirmación, sobre un plano diferente, de este contenido. Si se niega que esta superficie verde sea roja, esta superficie roja, en cuanto objeto de la negación, es sabida, presente y, por lo tanto, es existente. Pero, justamente, se encuentra presente y existente en una dimensión *diferente* de aquella en relación con la cual se destaca la ausencia y la inexistencia de la superficie roja. Si ésta no fuese afirmada en esa dife-

El ἔλεγχος es el realce de la *determinación* de la negación de la oposición (donde por determinación se entiende justamente la propiedad de lo positivo de oponerse a lo negativo mismo). Esta determinación lo es *ya sea* de la negación, considerada como una unidad semántica, respecto de todo lo que es otro que la negación, *ya sea* de los términos singulares que constituyen la negación. Si la negación se confunde con su otro, ya no hay negación; si los términos de la negación se confunden entre sí (como ocurre justamente cuando no se pone diferencia alguna entre rojo y verde, cuando se afirma que rojo es verde), tampoco entonces hay negación (ya que si no se ve la diferencia entre los términos, habría negación de la oposición si se los pusiera como diferentes). Para que haya negación, la negación tiene que ser determinada, ya sea respecto de otro, ya sea en los términos que la constituyen; y por consiguiente, presupone y se funda sobre aquello que niega[7].

De cuanto se ha dicho, está claro que el ἔλεγχος se practica no sólo con relación a este último tipo de negación de la oposición, sino también con relación a aquel primer tipo de negación

---

rente dimensión, ni siquiera podría ser negada en la dimensión en relación con la cual es justamente negada. Si no existe esta distinción de planos, ocurriría también aquí que las proposiciones que destacan la ausencia de un contenido, pongamos desde el plano fenomenológico, serían negaciones que se fundan sobre la afirmación de lo que niegan. Esta distinción de planos falta en cambio en la negación, del tipo que sea, de la oposición, cuya negación presupone *simpliciter* la afirmación de aquello que niega (es decir, no se limita a presuponer la afirmación en cuanto que se coloca sobre un plano diferente de aquel en el que el contenido viene negado). Este presuponer *simpliciter* la afirmación de lo que se niega, se verifica también a propósito de la negación del contenido inmediatamente presente: el ἔλεγχος —pero se trata de un argumento para desarrollar en otro ámbito— se practica no sólo sobre la negación de la oposición de lo positivo y de lo negativo, sino también sobre la negación de la existencia de lo positivo inmediatamente presente.

[7] Lo que ocurre también cuando la negación de la oposición no se presenta bajo la forma «lo positivo es negativo», sino bajo la forma «lo positivo es y no es lo negativo» (u otras similares). De hecho, como ya se ha mencionado, esta segunda forma de negación no incluye la afirmación de la oposición: justamente, porque la incluye *como momento* en síntesis con la negación; y, por consiguiente, *la niega* en cuanto que es afirmación que no pretende entrar en tal síntesis. Por tanto, al pensar que lo positivo es y no es lo negativo, se niega que lo positivo no sea negativo (repitamos: no simplemente en el sentido de que «lo positivo es y no es lo negativo» incluya «lo positivo no es lo negativo» —ya que, en este sentido, la oposición es negada, pero también es afirmada—, sino en el sentido de que, afirmándola-negándola, se la niega en cuanto objeto *simpliciter* de afirmación, es decir, en cuanto rechaza devenir, al mismo tiempo, objeto de negación). Si el pensamiento de que lo positivo sea y no sea lo negativo es negación, en el sentido indicado, de que lo positivo no sea negativo, o sea, es identificación de lo positivo y de lo negativo, en la raíz de este pensamiento se vuelve a presentar entonces aquella negación de la oposición que el ἔλεγχος elimina al destacar (como en el caso de la afirmación «lo rojo es verde») que la misma se funda sobre la afirmación de lo que niega.

limitada, consistente en afirmar la oposición en C1 y en negarla en C2. Es cierto que aquí tenemos que vérnoslas con un discurso que, queriendo ser no contradictorio (o sea, determinado), resulta eliminado simplemente al destacarlo como autocontradictorio, pero también es cierto que el ἔλεγχος se practica también con relación a este tipo de discurso: al destacar que la negación de que lo positivo se oponga a lo negativo en C2, presupone la afirmación de la oposición (por el mismo motivo por el que la negación de que rojo se oponga a verde, presupone la afirmación de esta oposición). Se vuelven a tomar estas últimas consideraciones, en lo que sigue, en un contexto de mayor importancia.

La consideración concreta de la determinación de la negación de la oposición destaca que la negación se constituye como negación sólo si, por un lado, resulta determinada, como unidad semántica, con respecto a su negativo y si, por otro lado, los términos que la constituyen resultan ellos mismos determinados los unos respecto de los otros. La consideración concreta de esta determinación permite una formulación semejante del ἔλεγχος, en la que no ocurre simplemente que la negación de lo determinado se funde sobre la afirmación de *una parte* de aquello que niega (como ocurre cuando se destaca que la negación universal de la oposición se funda sobre la afirmación de la oposición de ese particular positivo, en que consiste la negación, a su negativo), sino que en ella la negación se funda sin más sobre la afirmación de la *totalidad* de lo que niega. En tal sentido, el ἔλεγχος recibe la máxima amplitud que le conviene.

La negación dice: «lo positivo es negativo» («el ser es no ser»)[8]. ¿Qué significa 'positivo' y 'negativo' en esta proposición? Si el significado de 'positivo' es idéntico al significado de 'negativo', no nos encontramos aquí ante una negación de la oposición, sino ante una identificación de los idénticos y, es más, de lo idéntico —como si se dijese que la casa es la morada: sólo si no se conoce el significado de 'casa' o de 'morada' puede pensarse que, al decir que la casa es la morada, se identifiquen los opuestos—. ¿Es idéntico el significado de 'positivo' y de 'negativo'? ¡Bien! Entonces hay que decir ciertamente, con esta forma lingüística, que lo positivo es negativo. Para que se tenga una negación efectiva de la oposición (y no una negación aparente), es necesario que

[8] Esta forma de negación constituye la base, como ya hemos destacado, de todas las otras formas de negación. Si, por ejemplo, en lugar de poner que lo positivo es lo negativo, se pone que lo positivo es y no es lo negativo, esta negación, al afirmar y negar la oposición, niega —sin más— la oposición: la niega en su ponerse como aquello que rechaza entrar en síntesis con la negación de la oposición.

lo positivo y lo negativo se pongan ante todo como diferentes (opuestos, por tanto) y que después se ponga la identidad de los diferentes, esto es, se ponga que los diferentes en cuanto diferentes son idénticos. Hasta tanto no sean vistos como diferentes, hay que decir ciertamente que son idénticos; pero si son vistos como diferentes, y hay que mantenerlos como diferentes, a fin de que la afirmación de su identidad sea negación de la oposición de lo positivo y de lo negativo, entonces esta negación se funda sobre la afirmación de aquello que niega y, esta vez, ya no se funda solamente sobre la afirmación de una parte de aquello que niega, sino sobre todo el contenido negado. Por lo tanto, la negación es negación de aquello sin lo cual ella no se constituye como negación y, por consiguiente, es negación de sí misma, es un quitarse del escenario de la palabra y del pensamiento, es un declarar su propia inexistencia y su propia insignificancia.

Es de máximo interés observar que también la proposición: «lo positivo no es lo negativo», al poner como eliminada la identidad de lo positivo y de lo negativo, sabe, tiene presente esta identidad (justamente porque la niega); identidad, por tanto, que existe (como contenido de aquel saber y de aquella presencia) y se afirma en cuanto existe de este modo. La identidad de lo opuesto puede ser negada sólo en cuanto es afirmada.[a] El ἔλεγχος destaca que se puede negar la oposición de los opuestos sólo si se afirma; ahora se destaca que se puede afirmar la oposición de los opuestos sólo si es negada (o sea, que se puede negar la identidad de los opuestos sólo si es afirmada). ¿Nos encontramos en la más radical de las antinomias? Respondemos que no, porque la identidad de los opuestos (como la *nada* misma), en cuanto pensada, es algo positivo, y como positivo no es negativo: la identidad de los opuestos, como existente, es un significar positivo (así como es un significar positivo la nada, en cuanto pensada), y este significar positivo es justamente aquello sin lo cual no se constituiría la oposición de lo positivo y de lo negativo: se presupone la identidad de los opuestos (o sea, es aquello sin lo cual no se constituiría la oposición de los opuestos) no en cuanto identidad de los opuestos, sino en cuanto positividad significante. Así como, al poner que el ser no es la nada, la nada es presupuesto de este poner no en cuanto nada, sino en cuanto positividad significante[a].

Por lo tanto, la negación de la oposición presupone *simpliciter*

---

[a] Para la profundización en la aporía derivada del hecho de que la nada y lo contradictorio son positivamente significantes, cf. el capítulo IV de *La struttura originaria*, 1.ª ed.

aquello que niega, mientras que la negación de la identidad de los opuestos no presupone aquello que niega, sino el significar positivo de aquello que niega: la oposición de lo positivo y de lo negativo no presupone que lo positivo sea negativo, sino que presupone aquella positividad significante (positividad que como tal no es negatividad) que forma el contenido de la identificación de lo positivo y de lo negativo. Cómo puede luego ser positivamente significante la identidad de lo positivo y de lo negativo —que es justamente lo que se elimina por la oposición y, por consiguiente, es lo que no es, o sea, es lo negativo—, en eso consiste aquella aporía del significar positivo de la nada, a cuya resolución nos hemos remitido antes.

Si se quiere decir algo, esto es, si se da un significado determinado a lo que se dice, es necesario que el contenido del decir no niegue la determinación (*es decir*, no niegue la oposición de lo positivo y de lo negativo), porque de otro modo el decir se realizaría de manera diferente a la prescrita por el propio contenido significativo del decir; el decir mismo sería la excepción a lo que dice, y la excepción el fundamento de la regla. Y éste es justamente el destino de cualquier clase de negación de la oposición: ser siempre lo opuesto a lo que pretende ser (justamente porque el decir en qué consiste la negación no respeta sus propias prescripciones y se realiza como una determinación).

Se puede expresar la oposición del ser y del no-ser diciendo que el ser es determinado —o sea, aleja de sí lo que no es, aleja de sí el no-ser (ya sea como el no-ser constituido por las otras determinaciones, ya sea como el no-ser de la nada)— y en esta contraposición permanece firme en sí mismo, determinado, justamente. El ἔλεγχος, considerado en la formulación primeramente indicada (esto es, aquella en la que se destaca que la negación de la oposición se funda sobre una individuación de la oposición universal), está constituido por este organismo apofántico: «la negación de lo determinado es algo determinado y, por consiguiente, es negación de aquel determinado que es la negación misma (es decir, es negación de sí)». En el libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que el discurso sobre el primer principio —y, por consiguiente, también el ἔλεγχος— corresponde a la filosofía primera, a la ἐπιστήμη; el mismo es, por tanto, un discurso ἐπιστημονικός. En el capítulo II del libro I de los *Tópicos* afirma en cambio que la consideración de los principios —y, por consiguiente, del ἔλεγχος— corresponde a la dialéctica, que desde Aristóteles es entendida como momento de la δόξα. Si las cosas

fueran de esa segunda manera, el discurso sobre el valor del principio y, por consiguiente, el mismo ἔλεγχος, no tendría valor absoluto (epistémico). Pero únicamente no se puede negar el primer principio si se ve su valor: si el discurso que verifica su valor no tuviese valor absoluto, el primer principio quedaría entonces como algo que puede ser negado. La dialéctica no pertenece a la δόξα, sino que es momento esencial de la ἐπιστήμη. El planteamiento del libro IV de la *Metafísica* es el auténtico: el discurso que muestra la verdad del ser pertenece a la verdad del ser.

La verificación del valor del primer principio —o, mejor, de la oposición de lo positivo y de lo negativo (donde la oposición no se concibe de manera contradictoria, como ocurre, en cambio, con todas las formulaciones post-parmenídeas de la no contradictoriedad del ser y también, por consiguiente, con la aristotélica)— consiste, por una parte, en el poner la conveniencia inmediata del predicado al sujeto (por lo que se elimina la negación, en cuanto negación de lo que es notorio de por sí, afirmado sobre la base de sí mismo), y, por otra parte, en el ἔλεγχος. Y bien, ¿qué valor tiene esta verificación del valor de la oposición? Si se tiene presente que la oposición, pensada de modo concreto, es identidad-oposición —y así el ser se opone al no-ser, porque es idéntico a sí, y es idéntico a sí porque se opone al no-ser: carácter co-originario de identidad y oposición—, el valor de la verificación del valor de la identidad-oposición viene dado entonces por esto: por que *semejante verificación es ella misma una individuación de la identidad-oposición universal*. El organismo apofántico en que consiste el ἔλεγχος es la unión de estas dos afirmaciones: «la negación de lo determinado es algo determinado», «la negación de lo determinado es negación de sí». Cada una de estas dos afirmaciones es individuación de la identidad-oposición universal y, por consiguiente, todo el organismo apofántico del ἔλεγχος es a su vez una individuación semejante. (La unión de las dos afirmaciones no añade de hecho nada a su contenido, sino que es la comprensión concreta que impide su separación abstracta). Consideremos distintamente las dos afirmaciones que constituyen esta primera formulación del ἔλεγχος.

La primera afirmación: «la negación de lo determinado es algo determinado», significa de hecho que ese positivo en que consiste la negación, es idéntico a sí y opuesto a su negativo: la determinación es identidad-oposición (de aquí en adelante, baste con hablar de 'oposición', sin más). De hecho, cuando se destaca que la oposición es el fundamento de la negación de la oposición, no se pone

al fundamento como algo distinto de la negación, sino como la positividad, la determinación misma de la negación; no se lo pone como condición extrínseca, sino como condición intrínseca a la negación. De modo que decir que la oposición es el fundamento, sin el cual la negación no sería, equivale a decir que la negación no sería sin ella misma, sin su ser una positividad determinada. Justamente porque la negación es algo determinado, la determinación de la negación es aquello sin lo cual la negación no sería: lo que la negación es (su determinación) es aquello sin lo cual la negación no sería. (En general: si *a* es *b*, *b* es aquello sin lo cual *a* no sería: pensar que *a* es *b* significa pensar a *b* como fundamento —en el sentido indicado— de *a*). Con lo que deviene claro que la verificación del fundamento de la negación es la referencia inmediata de la determinación a aquello positivo determinado que es la negación, y por eso tal referencia es una individuación de la oposición universal.

La segunda de las dos afirmaciones que constituyen el organismo apofántico de esta primera formulación del ἔλεγχος, dice: «la negación de lo determinado es negación de aquello determinado que es la negación misma (o sea, es negación de sí)». El sujeto de esta afirmación es idéntico a una parte (del significado) del predicado. De hecho, el predicado es unión de la 'negación de lo determinado' (y hasta aquí es idéntico al sujeto) y de aquella especificación de lo determinado que es la negación misma (de lo determinado). La síntesis de esta especificación y de su ser algo determinado se expresa justamente por la primera de las dos afirmaciones que estamos considerando (esto es, por la afirmación: «la negación de lo determinado es algo determinado»). En esta segunda afirmación, por lo tanto, el predicado conviene al sujeto porque una parte del predicado es idéntica al sujeto. Por consiguiente, tal afirmación contiene una individuación de la identidad-oposición universal (la individuación consistente justamente en la identidad del sujeto y de la parte del predicado). Y esta individuación, en la afirmación en palabra, está unida a la otra parte del predicado mediante una síntesis (la síntesis que conecta la negación de lo determinado a su determinación) que es a su vez una individuación de la identidad-oposición universal.

Esta primera formulación del ἔλεγχος es, por tanto, ella misma, como unión de individuaciones de la identidad-oposición universal, una individuación de tal universalidad.

Y no puede ser de otro modo: la oposición es la verdad originaria, inmediata, de modo tal que no se apoya sobre ninguna otra

verdad; si la verificación del valor de la oposición no perteneciese a la oposición misma, si no estuviese incluso en el mismo área semántica, ocurriría que el motivo por el que se mantiene lo originario sería otro que lo originario, y por consiguiente lo originario no sería tal, sino derivado. La verificación del valor de lo originario es un momento de lo originario. Y sucede justamente así: el organismo apofántico en que consiste el ἔλεγχος es una individuación de la oposición universal; la cual se constituye como verdad originaria sólo en cuanto se la pone *como actualmente inclusiva* de esa individuación suya. Si lo universal y esta individuación suya se separan de modo abstracto, entonces lo universal se encuentra privado de esta individuación, de modo que la misma surge como algo distinto respecto de lo universal puesto de ese modo; y, por consiguiente, se realiza esa situación impensable en la que lo originario (lo universal que no incluye actualmente esa individuación) encuentra en cualquier otra cosa (la individuación que surge) el motivo de que se lo mantenga y, por consiguiente, se pone como un derivado. Lo originario es el carácter co-originario de la oposición universal y de esta individuación suya. La cual —a su vez—, como cualquier otra individuación de la oposición universal, tiene valor sólo en cuanto se la entienda en relación con lo universal de la oposición. (Tiene valor decir que la hoja no es la pluma —o que la negación de lo determinado es algo determinado y, por consiguiente, es negación de sí— sólo si se relaciona este decir con la oposición universal de lo positivo y de lo negativo).

En fin, la afirmación: «la negación de lo determinado es algo determinado» no es —resulta interesante observarlo— ella misma una proposición autocontradictoria (como si se dijese que «lo no-rojo —la negación de lo rojo— es rojo»), ya que tal afirmación no dice que lo que consigue efectivamente realizarse como indeterminado sea determinado (en cuyo caso sería ciertamente autocontradictorio), sino que dice que el acto que niega la existencia de lo determinado es un acto determinado; 'negación de lo determinado' no significa aquí 'indeterminado', sino más bien: 'afirmación de que el ser es no ser': los dos significados son formalmente distintos. La afirmación dice por tanto que ni siquiera la negación de lo determinado —en la medida en que es también ella algo positivo— logra constituirse como indeterminación. Por lo que se dice justamente que es individuación de la oposición universal.

Tal individuación es la explicitación de aquella determinación implícitamente pensada en la negación de lo determinado (y, por consiguiente, es la explicitación del fundamento de la negación).

La negación, como hemos destacado, se mantiene en su significado, o sea, lo diferencia (precisamente en cuanto lo mantiene) de cualquier otro significar (o sea, de su negativo). En la negación se piensa esta diferencia —y, por consiguiente, la negación afirma una individuación, o sea, es una individuación de lo que niega (y se funda sobre esta individuación)—, pero queda sin expresar. El ἔλεγχος consiste precisamente en el expresar, en el reflexionar explícitamente sobre cuanto ya se piensa en la negación; es decir, consiste en el *poner* lo que la negación *es* —y, por consiguiente, es la individuación puesta.

Considerado en su formulación más amplia (es decir, aquella en la que la negación de la oposición no se funda sobre una parte, sino sobre el todo de lo que niega), el ἔλεγχος consiste en este organismo apofántico: «la negación de la oposición es oposición y, por consiguiente, es negación de sí». También aquí, cada una de las dos afirmaciones que constituyen este organismo es individuación de la identidad-oposición universal y, por consiguiente, el organismo mismo del ἔλεγχος es semejante afirmación. Consideremos aquí también distintamente las dos afirmaciones que constituyen esta segunda formulación del ἔλεγχος. La primera dice: «la negación de la oposición es (afirmación de la) oposición» o: «la identificación de los opuestos es oposición de los opuestos» (o sea: «la identificación de lo diferente es diferenciación de lo diferente»). Tampoco aquí se trata de una proposición autocontradictoria, que identifique la identidad y la diferencia, la negación y la afirmación; sino del realce de que la negación se realiza sólo acompañándose de la afirmación, la identificación sólo acompañándose o aferrándose a la oposición de los opuestos. Y este acompañarse es el fundarse de la negación sobre lo que niega. La identificación *de los opuestos* es negación de la oposición sólo si los opuestos son sabidos *como* opuestos. Pensar la identidad *de los opuestos* significa entonces pensar la *oposición*, afirmarla. El ἔλεγχος es el realce de que la identificación *de los opuestos* incluye la oposición, o sea, que la oposición, incluida en la identificación, es oposición. El esquema de esta primera afirmación es entonces: «*ab* es *b*» (*a* =negación, identificación; *b* =afirmación, oposición; como si se dijese: «una figura plana es una figura» —sólo que, en este caso, 'figura' no es lo contrario de 'plana'). Si tal afirmación consiste en el destacar que la oposición que se acompaña a la identificación es oposición, la afirmación de que la oposición es oposición es una forma de individuación de la oposición universal de lo positivo y de lo negativo. Justamente, en esta

primera afirmación el predicado (*b*) es idéntico a una parte del sujeto (*ab*) y, por consiguiente, la afirmación *incluye* una individuación de la identidad-oposición universal (siendo tal individuación justamente la identidad entre el predicado y la parte del sujeto).

La segunda de las dos afirmaciones que forman esta segunda formulación del ἔλεγχος dice: «la negación de la oposición es negación de la negación de la oposición» (es negación de sí), o sea, es negación de aquella parte de sí que es justamente la oposición. La afirmación dice: «la negación de la oposición es negación de la oposición que es parte de la negación de la oposición», y por consiguiente, también aquí, el sujeto es idéntico a una parte del predicado. De hecho, el predicado es unión de la 'negación de la oposición' y de aquella especificación de la oposición que es la oposición como parte, esto es, como momento incluido en la negación de la oposición. (Y la síntesis entre esta especificación y la negación de la oposición se expresa por la primera de las dos afirmaciones que constituyen esta segunda figura del ἔλεγχος: «la negación de la oposición es oposición»). Por lo tanto, el predicado conviene al sujeto, porque la parte del predicado idéntica al sujeto es predicado del sujeto. También esta segunda afirmación incluye, por consiguiente, una individuación de la oposición universal. Y, por consiguiente, también esta segunda afirmación del ἔλεγχος, como unidad de las individuaciones de la oposición universal en que consisten las afirmaciones que la constituyen, es individuación o momento de la oposición universal. La cual es originaria sólo en cuanto incluye actualmente tal momento (que, a su vez, tiene valor solo en cuanto se le mantenga en su relación con lo universal de la oposición).

Después de estas observaciones sobre la estructura de las dos formulaciones o figuras del ἔλεγχος, resulta que, a excepción de la primera afirmación de la primera figura, para las otras afirmaciones de las dos figuras hay que decir no que las mismas coincidan, sino más bien que cada una de ellas *incluye* una individuación de la oposición universal de lo positivo y de lo negativo: justamente, porque en ellas el sujeto es idéntico a una parte del predicado, o el predicado es idéntico a una parte del sujeto. Eso quiere decir que el predicado conviene al sujeto no *ratione sui*, sino *ratione suae partis*; o que el sujeto no es, *ratione sui*, aquello a lo que conviene el predicado, sino *ratione suae partis*. La conveniencia del predicado al sujeto resulta así *mediada* por aquello que es parte del sujeto o del predicado (cf. *La struttura originaria*,

cit., cap. IX, parágrafo 15). Como unión de mediaciones, las dos figuras del ἔλεγχος son, por tanto, a su vez, mediaciones.

Pero la mediación, en cuanto tal, es unificación de individuaciones de la oposición universal. (Las afirmaciones que constituyen una mediación son así afirmaciones en las que el sujeto es idéntico al predicado, o el predicado es la negación de la negación del sujeto.) Tales individuaciones son el contenido de la mediación; que es unión de las individuaciones no en el sentido de que añada otras determinaciones a ese contenido, sino en el sentido de que no las deja abstractamente separadas, sino que las pone en su distinción y, por consiguiente, en su relación. Si la verdad originaria de la oposición de lo positivo y de lo negativo es la unidad de la oposición universal y de las individuaciones de la universalidad (cf. *La struttura originaria*, cit., cap. IX, parágrafo 13, d; parágrafo 19), y si la verdad originaria es la inmediatez —un decir que no es mediado por otro decir y, por tanto, es fundamento de todo decir—, entonces la mediación en que consiste el ἔλεγχος pertenece al contenido de la inmediatez (y el total desarrollo posible del mediar es el incremento mismo del contenido de la inmediatez). Y la inmediatez es tal sólo en cuanto incluye la mediación, o sea, aquellas individuaciones de la oposición universal que constituyen la estructura de mediación del ἔλεγχος. La oposición originaria exige que la universalidad de la oposición esté actualmente individuada en cierto modo: justamente, según aquella modalidad en la que consiste el ἔλεγχος. Tal individuación (en la que consiste el ἔλεγχος como unidad de individuaciones) no es, por consiguiente, una variante accidental, sino constante necesaria de la apertura originaria de la verdad. En este sentido, el discurso que expresa el valor de la oposición universal es momento del área semántica que constituye tal oposición.

Si la oposición no puede ser negada, porque la negación no existe —y no existe porque es la negación misma la que se destruye (y se destruye porque, al negar su propio fundamento, se niega a sí misma)—, esta inexistencia, esta autodestrucción tienen sin embargo que determinarse atentamente. No ya en el sentido de que el ἔλεγχος tenga que completarse con un discurso ulterior, sino en el sentido de que se trata de ver qué se piensa efectivamente cuando se niega la oposición.

Para Bontadini, «un pensamiento que se contradice, se anula. Al contradecirse dice el doble de lo que tendría que decir, pero el resultado del decir en demasía (explícito o implícito) es la anulación del pensamiento. La instancia suprema resulta ser, por lo tan-

to, la de la *positividad*». De este modo, y no en el formulado por nosotros, se le debería liberar de la contradicción. ¿Pero qué significa que un pensamiento que se contradice se anula? ¿Significa que es un no pensar nada?, ¿que no se enciende ningún pensamiento?, ¿que cuando nos contradecimos es como si no fuésemos conscientes de nada? Hay que responder que no, ya que pensar que lo positivo es lo negativo, o que lo positivo es y no es lo negativo, es con todo siempre un pensar; aberrante si se quiere, pero vivo. ¿Se trata entonces de un anulación de *valor*? ¿Como si se dijese que el pensamiento que se contradice pierde todo valor? Y esto es verdad, pero, de este modo, nos limitamos a afirmar el valor, no se lo muestra concretamente y, por consiguiente, al valor no se lo ve. El contradecirse es decir «el doble de lo que habría que decir»: pero, justamente, aquí está la dificultad: ¿qué es lo que *hay que* decir?

A esta pregunta, respondemos haciendo ver que la negación de la oposición no logra constituirse, de modo que la oposición (la no contradictoriedad, la determinación) es el destino del decir, es, justamente, lo que «hay que» decir.

También, antes, nos hemos preguntado: ¿en qué consiste esta incapacidad de la negación para existir, este su destruirse, esta inexistencia suya? ¿Qué se piensa efectivamente cuando se niega la oposición? Si cuanto dice Bontadini no deja ver el valor concreto de la oposición, por otra parte, una vez que se destaca esta concreción en el modo propuesto por nosotros, ¿no habrá que responder a estos interrogantes diciendo justamente que el pensamiento que se contradice se anula? Responder a esta pregunta ya no significa, ahora, establecer el valor del decir no contradictorio (justamente porque este valor se verifica de la manera propuesta por nosotros, mediante el ἔλεγχος), sino, como se decía, significa establecer lo que se piensa cuando nos contradecimos, lo que ocurre efectivamente con ese destruirse, con esa 'inexistencia' de la negación. Pero ya hemos empezado a destacar que el pensamiento vive también cuando se contradice: cuando se contradice, *no* se anula. Y henos aquí en la cuestión: *el contradecirse no es un no pensar nada, sino que es un pensar la nada*. La identidad de lo positivo y de lo negativo (que resulta justamente pensada en la negación de la oposición) es lo que no es: lo que es —lo positivo— se opone a lo negativo. El pensamiento que se contradice contempla la nada. Entiéndase: la negación de la oposición niega el propio fundamento y, por consiguiente, se niega a sí misma: lo

que resulta efectivamente pensado, en esta negación (que es también autonegación), es la nada.

Y en cuanto la nada se deja contemplar, se pone la veste de lo positivo. Cada contradicción, como por otra parte el mismo significado 'nada', constituye el significar positivo de la nada. Que la nada se deje contemplar por el pensamiento (y el pensamiento tiene que contemplarla, si quiere contraponer el ser a la nada), constituye uno de los obstáculos más formidables al pensamiento del ser. Heidegger ha llamado la atención sobre ello, pero los defensores de la metafísica tradicional no han advertido la gravedad del llamamiento. Pero si Heidegger advierte que el pensamiento de la nada hace de la nada algo positivo, renuncia después a superar este obstáculo y se repliega en la cómoda condena de la lógica y del principio de no contradicción. Pero la oposición del ser y de la nada no es un principio de la lógica, sino el respiro del pensamiento. También a este problema habrá que seguir prestando atención.

Pero a nosotros nos bastaba, aquí, con destacar que contradecirse es pensar la nada (no un pensar nada), constituyendo la contradictoriedad el significar positivo mismo de la nada. La negación de la oposición, por lo tanto, es inexistente no ya en el sentido de que sea un no pensar nada, sino en el sentido de que es justamente ella la primera en rechazar lo que sostiene. Cuando se dice que lo positivo es lo negativo, se contempla la nada (y la nada se presenta como esta identificación de los opuestos); y puesto que este decir es al tiempo una oposición de los opuestos, en esta identificación-oposición se contempla de nuevo la nada (y la nada se presenta como esta identificación-oposición de los opuestos). Decir que la oposición «no puede» ser negada significa por tanto referirse a la *inexistencia* de la negación, en el sentido aclarado. Esta es la 'persuasión' que envuelve al pensamiento cuando afirma la oposición. La persuasión que 'sigue a la verdad'. Como decía Parménides: Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ) (fragmento 2, v. 4).

7. De nuevo sobre la verdad del ser

En cuanto la negación de que el ser no sea (*es decir*, la afirmación de que el ser es) es individuación de la oposición universal de lo positivo y de lo negativo, y en cuanto es mantenida en su concreta relación con lo universal, la misma participa del carácter originario del logos —si por logos se entiende justamente la oposición de lo positivo y de lo negativo—. En la oposición origina-

ria, cada ser (y la totalidad del ser) se vuelve hacia varias direcciones —es decir, se encuentra en una pluralidad de relaciones—. Por ejemplo: el árbol no es el monte, o este positivo no es este negativo suyo; el árbol no es el monte, la casa y todo lo que es distinto del árbol. Pero cuando el ser, cada ser, se dirige hacia aquella dirección, a lo largo de la cual se liga a su «es» (este dirigirse es la «vía verdadera», ἀληθής ὁδός, de la que habla Parménides) —esto es, cuando del árbol no se dice (solamente) que no es el monte, sino que se dice que es y que no puede ocurrir que no sea, entonces cada ser adopta semblante divino—. En cuanto este árbol, con esta forma suya y colores, es y no puede ocurrir que no sea, entonces este árbol es ya θεῖον, si ὁ θεός es el ser en su inmutable plenitud. El ser, todo el ser, visto como lo que es y no puede no ser, es Dios. Y cuando el ser habla de sí, dice justamente: *ego sum qui sum* (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, *Éxodo*, III); que es la más alta expresión especulativa del texto sagrado. A Dios no se llega; no se alcanza a contemplarlo tras un exilio o una ceguera iniciales: justamente porque Dios es el ser, del que el logos originario dice que es y no puede no ser; o sea, es el contenido de la verdad originaria, en la medida en que ésta se constituye como afirmación de que el ser es.

Si el ser que se presenta en esta afirmación originaria (la cual no es resultado de demostración o mediación) es Dios, si, por consiguiente, Dios es contenido de la verdad originaria, en cuanto la misma es *logos* originario, por otra parte todo el ser, en cuanto inmutable, trasciende la *manifestación* originaria del ser, trasciende el *ser ahí*. La verdad originaria es la conexión del logos originario y de la manifestación originaria del ser (horizonte del φαίνεσθαι, horizonte fenomenológico). Dios no se demuestra, no ya en el sentido de que se dé su experiencia inmediata, o sea, pertenezca al contenido originariamente manifiesto, sino en el sentido de que la afirmación de que el ser es constituye la inmediatez, el carácter originario del logos. Esta afirmación inmediata (en el sentido de la inmediatez del logos) dice que el ser existe (=es, no es nada) y no puede no existir; pero el ser del que aquí se habla es justamente Dios, ya que con esta palabra se entiende todo lo positivo, pensado en su existir y en la imposibilidad de su inexistencia, o sea, se entiende el ser que se presenta en la afirmación: «el ser es». Y es justamente de este ser (que es 'este' no porque sea una parte, sino porque es el todo, visto en la imposibilidad de su inexistencia), del que se afirma la inmutabilidad y, por consiguiente, la trascendencia respecto del ser deviniente que es manifiesto.

El ser en cuanto ser y, por consiguiente, todo el ser, es; y, por consiguiente, es inmutable. Pero en cuanto inmutable se cierne sobre el ser deviniente, lo trasciende. El ὄν ᾗ ὄν posee, por lo tanto, un doble significado. *Por una parte,* es el ser, en su absoluta plenitud e intensidad: de cada ser, en cuanto ser, hay que decir que no le puede ocurrir no ser y que, por consiguiente, es eterno, inmutable, necesario; y en cuanto la totalidad del ser trasciende, en cuanto inmutable, al ser deviniente, hay que afirmar justamente aquello que desde el punto de vista de la ontología aristotélico-tomista puede parecer algo absurdo, o sea, que el trascendental (el ser en cuanto ser) es trascendente, que todo lo positivo (que es justamente el área a la que se aplican las determinaciones del ser en cuanto ser) es trascendente. *Por otra parte,* lo que resulta trascendido no es nada; es también ello mismo ser, positividad. Pero una positividad que está *toda* poseída por la totalidad inmutable del ser. Y *tiene que* estar poseída: justamente, porque lo positivo que aparece se encuentra sometido a la vicisitud del tiempo, de modo que el horizonte del aparecer no salva al ser del no-ser, el ser se le escapa de entre las manos —por lo que esta inanidad del aparecer puede darse sólo si el ser es tenido junto a sí, por manos firmes—. En el aparecer, el ser es en el tiempo (o sea, hay un tiempo en el que no es); pero el ser no es en el tiempo; de modo que todo el ser que aparece en el tiempo está desde siempre y por siempre en dichosa compañía con todo el ser, fuera del tiempo —y se rinde justicia al ser, que es víctima de la injusticia del tiempo—. (Lo que expresa el profundo significado de la sentencia de Anaximandro, para quien los seres διδόναι δίκην τῆς ἀδικίας —si ἀδικία es la temporalidad del ser y si δίκη es su eternidad)[10]. Puesto que lo inmutable contiene *todo* lo positivo que se encuentra en lo deviniente, se dice justamente que todo lo positivo (el área de aplicación de lo trascendental) es trascendente. Pero lo trascendido, como decíamos, no es una nada por el hecho de que toda su positividad se encuentre precontenida y salvaguardada para siempre por lo trascendente: si todo lo que es en el mundo es eternamente en Dios, no por ello el mundo es nada: es nada como novedad o incremento respecto de Dios. Existe por tanto un segundo significado del ὄν ᾗ ὄν, según el cual el ser en cuanto ser se refiere *ya sea* al ser inmutable, *ya sea* al ser deviniente (sea a lo trascendente, sea a lo trascendido; sea a Dios, sea al mundo). Si por el primer significado todo lo positivo se identifica con lo inmutable, por

---

[10] Cf. el apéndice *La palabra de Anaximandro.*

el segundo significado todo lo positivo 'contiene' lo inmutable; pero, justamente, lo contiene como algo no privado de la positividad que corresponde al devenir, sino que la custodia eternamente. (En este sentido, podrá decirse que el mundo es una imagen de Dios, o, mejor, que es el resultado de una comprensión abstracta de la totalidad inmutable)[11].

Objetar ahora que la negación de que el ser no sea resulta desmentida por el mundo, en el que el ser surge y se diluye, es decir, en el que el ser no es, significa, ni más ni menos, no tener en cuenta el discurso que se ha hecho. Este árbol es algo positivo, y como tal es y no le puede ocurrir que no sea y, por consiguiente, es eterno, y como eterno reside en la casa hospitalaria del ser: toda su positividad se encuentra ya desde siempre y para siempre salvada allá abajo. Si se objeta ahora que este árbol nace y perece y, por consiguiente, no es y, por consiguiente, hay un ser del que puede y debe decirse que no es, por lo que en el aparecer se manifiesta la falsedad de la negación de que el ser no sea: si se objeta de ese modo, se olvida que lo positivo —cada positivo—, que aparece sometido a las vicisitudes del tiempo, *ya* ha sido salvado (justamente mediante el realce de la imposibilidad de que el mismo, como todo el ser, no sea); de modo que no queda porción o dimensión alguna de lo positivo, que no sea así salvada y resulte abandonada al tiempo: lo que queda en el tiempo no es algo que no se encuentre poseído por lo eterno (justamente porque de todo, y por consiguiente también del ser que aparece en el tiempo, hay que decir que es eternamente); de manera que el no ser del ser que es en el tiempo no desmiente lo que, por otra parte, no puede en modo alguno ser desmentido: que el ser es y no puede no ser. Sólo si no se afirmase todo lo positivo inmutable, la presencia del ser en el tiempo sería negación de la afirmación de que el ser es y no le puede ocurrir no ser. Con frecuencia se repite por el pensamiento metafísico la afirmación de que el devenir sería contradictorio si no se afirmase lo inmutable: pero aquí se quiere llegar a lo eterno entendiendo originariamente al ser en el tiempo (es decir, entendiendo al ser como lo que es, *cuando* es) y por consiguiente cerrándose la posibilidad de llegar a lo eterno.

¿Se quiere liberar a la filosofía y a la metafísica de esta mistificación del sentido del ser? Esta invitación la venimos proponiendo desde hace ya tiempo. Que sigue siendo demasiado corto si se tiene en cuenta la esencial transformación que la invitación exige en la conciencia filosófica.

---

[11] Para el significado concreto de esta última expresión y de su propio contexto, cf. el «Escrito posterior» que sigue y, en particular, las págs. 139-143.

II. Volver a Parménides

Escrito posterior

Replanteamiento: unidad y división entre ser y ente. La eternidad de todo ente y el «parricidio»

Para reavivar la verdad del ser, que desde el día de su nacimiento yace adormecida en el pensamiento occidental, habrá que seguir penetrando en el sentido de este simple y gran pensamiento: que el ser es y no le está permitido no ser. Su despertar constituye ciertamente el mayor peligro para el largo invierno de la razón, que ve que se trastornan sus hábitos más antiguos y siente que se le propone una tarea nueva, la más esencial. Si somos capaces, hay que sofocar este pensamiento antes de que llegue a florecer, porque de otro modo está destinado, él solo, a tener derecho al florecimiento. De hecho, avanza por una vía de la que ya no es posible retroceder: si del ser (de cada y de todo el ser) no se puede pensar que no sea, entonces del ser (de cada, de todo el ser) no se puede pensar que devenga porque, al devenir, no sería —esto es, no sería antes de su nacimiento y después de su corrupción—. De modo que *todo* el ser es inmutable. No sale de la nada y no vuelve a la nada. Es eterno.

Este camino inevitable saca toda la fuerza de su matriz: el ser es. La suerte de la verdad depende por entero del sentido que se le asigna a la conexión de estas dos últimas palabras. Donde el 'ser' indica todo lo que no es nada: la naturaleza y el lenguaje, la realidad y la apariencia, los hechos y las esencias ideales, lo divino y lo humano...; y el «es» indica el *esse*, la existencia, el ἔστιν de Parménides. Si el «ser» es el ἐόν de Parménides —pero que ahora, después de Platón, incluye la totalidad de las determinaciones o diferencias, o sea, justamente, la totalidad de lo que no es nada—

el ἔστιν significa justamente este no ser nada. El «es», o sea, la existencia, el *esse*, es el no ser una nada: que algo 'exista' significa ante todo que no es una nada, esto es, que logra permanecer junto a sí sin disolverse en una nada. En cambio, la existencia, como *ex-sistere*, esto es, como un lograr constituirse mediante un salir a la luz, es solamente un modo particular del existir asumido en su valencia trascendental, o sea, como negación de la nada. Y, en general, la pluralidad de los modos de existir es la misma pluralidad de los modos según los cuales no se es nada; de manera que la pluralidad misma de lás determinaciones o diferencias del ser es la pluralidad de los modos del existir, y cada determinación singular es un modo, irrepetible, de existencia. Y henos ya aquí en el meollo de la conexión del ser y de su 'es'. Esta lámpara, que está encendida aquí mientras estoy escribiendo, es una determinación del ser, o sea, es un modo determinado de no ser nada. Hay aquí, indudablemente, una distinción entre la determinación y su no ser nada: esta determinación es lo que no es nada y, justamente por esto, se distingue de su no ser una nada, así como lo determinante (o sea, la determinación) se distingue de lo que es determinado (o sea, el no ser una nada). Pero ¿equivale quizás esta distinción a una relación accidental entre esta lámpara y su no ser una nada? La razón alienada afirma con rapidez la accidentalidad de la relación: si esta lámpara fuese destruida, sería nada; permanecería, sí, el recuerdo, o bien la 'esencia inteligible' de lo que se destruye, pero lo que efectivamente se destruye (o sea, esta lámpara concreta, en cuanto difiere de la lámpara recordada o de la correspondiente esencia inteligible) se convertiría en una nada, ya no sería nada.

«¡Cuando esta lámpara ya no es nada!» ¿No nos daremos nunca cuenta del significado de esta y de las infinitas otras expresiones que de manera análoga pretendemos poder construir? Así como en la expresión: «cuando el cielo está cubierto», se halla incluida la afirmación: «el cielo está cubierto», también en la expresión: «cuando esta lámpara es nada» se halla incluida la afirmación: «esta lámpara es nada» (aunque sea sólo referida a una situación distinta de la presente, a propósito de la cual se reconoce que esta lámpara no es una nada). Y esta afirmación es lo absurdo impracticable, o sea, es la identificación de lo positivo (esto es, de esto positivo que es esta lámpara) y de lo negativo, del ser y de la nada. Puesto que esta lámpara es esta lámpara, y es significante de este modo, no solo de hecho no le conviene la nada, sino que es *imposible* que le convenga —si la ley suprema del ser

es la oposición del ser al no ser—. El gran extravío de la verdad que alborea conduce a la paradoja de que se llegue a mantener justamente aquel elemento del discurso parmenídeo, cuyo sacrificio exigía la verdad del ser: ¿no había sido el 'parricidio' platónico el gran —y el único— paso adelante sobre Parménides?, ¿no había que entender ahora al ser ya no como lo indeterminado puro, sino como la positividad de lo determinado? Si Parménides podía decir: «esta lámpara es nada», puesto que para él las determinaciones caen fuera de los confines del ser y en cuanto tales son justamente una nada, cuya positividad es solo ilusoria, el parricidio platónico, en cambio, habría tenido que prohibir la posición de lo determinado como una nada: justamente porque lo determinado, ahora, había sido reconducido a los confines del ser. (Y, por consiguiente, habría tenido que sustraer del tiempo al ser determinado —ya que en el tiempo el ser y, por consiguiente, ahora, el ser determinado, se convierte en nada—). Eso no ocurrió; y el pensamiento occidental se alejó de la verdad viva descubierta por Parménides, llevando consigo lo que de Parménides en cambio habría debido perecer[1].

Cuando esta lámpara, al destruirse, se anula, ¿hay algo de esta lámpara que se convierta en nada, o bien no hay nada de esta lámpara que se convierta en nada? En el segundo caso, si *todo* quedase como es, no habría destrucción alguna. Si la razón alienada quiere separar la determinación de su no ser una nada (o sea, de su existencia) —esto es, quiere convertir en accidental, o en meramente factual, la relación entre la determinación y su no ser una nada—, se encuentra entonces obligada a reconocer que, con el destruirse o con el devenir de esta lámpara, no todo en esta lámpara puede quedar como era, y que por consiguiente tiene que haber *algo* de esta lámpara que ahora ya no es nada. Si al respecto se quisiera objetar que esta anulación es el no existir ya de hecho de una esencia que, sin embargo, en cuanto esencia inteligi-

---

[1] Justamente por este motivo, en «Volver a Parménides», págs. 77-84, se decía que el gran paso que da Platón es la ocasión misma del olvido del sentido del ser. Que no es «ocasión superflua», como se ha querido objetar, aduciendo la razón de que basta, «para que tenga que hablarse de la dimensión temporal del ser, la comprobación empírica de un devenir en general» (G. Bontadini, Σώζειν τὰ θαινόενα, en «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1964, v, pág. 443). Basta esta comprobación únicamente si a las cosas que devienen se las pone como ser (de otro modo, el tiempo no concerniría al ser); pero así no las ponía Parménides (que, por tanto, las podía dejar en el tiempo), ya que esto —ponerlas como ser— fue tarea de Platón (que, precisamente en el acto en que salvaba a lo determinado de la nada, a la nada lo devolvía, justamente por ese modo suyo de entender —y fue después el de todos— el ser determinado en el tiempo).

ble abstracta, se mantiene eterna, habría que responder que, incluso de este modo, se sigue admitiendo *algo* que, con la anulación, se ha convertido en nada, y este algo es justamente la existencia de hecho de la lámpara. (Porque si ni siquiera la existencia de hecho se convirtiese en una nada, entonces en modo alguno podría pensarse que se ha anulado lo que en ningún aspecto se ha convertido en nada.) Y bien: o se supone que no hay nada (o sea, no hay determinación alguna) que devenga o pueda convertirse en nada, o bien se supone que hay algo que —en la anulación de una determinación— se convierte en nada y, así convertido, es nada. La primera no puede ser la convicción de la razón alienada, que se esfuerza en poner como un simple hecho el no ser una nada, que conviene a la determinación (y que por tanto, en cuanto simple hecho, es visto como lo que puede también no convenirle). La segunda convicción expresa el descomunal olvido de la verdad, porque ese *algo*, que también debe convertirse en nada, cuando una determinación, por ejemplo esta lámpara, se destruye, ese *algo*, como tal, es una no-nada; de modo que volverse al tiempo («cuando la lámpara es nada») en que el algo se convierte en nada, significa volverse al tiempo en que el ser (esto es, la no-nada) se identifica con la nada. El tiempo de lo absurdo.

El no ser una nada conviene a esta lámpara en cuanto la misma es esta lámpara, y por tanto esta lámpara (o un factor cualquiera o elemento que la constituya) *no puede* convertirse en nada, o sea, no puede ser nada. Y viceversa: si cuando esta lámpara se destruye, *algo* se convierte en nada y, por consiguiente, es nada (y algo debe convertirse también en nada, si se quiere mantener la destrucción de esta lámpara), ocurre entonces que el ser (o sea, esa negación de la nada que es el algo) se identifica con la nada. El no ser una nada no puede por tanto entenderse como que conviene de hecho a la determinación —de otro modo, cuando cesase la conveniencia de hecho, se produciría justamente esa identificación del ser y de la nada—, sino como lo que conviene a la determinación en cuanto la misma es tal (y, por consiguiente, no puede no convenirle).

La falsa sutileza de la razón alienada supone que puede oponer lo positivo a lo negativo y, al mismo tiempo, que puede afirmar que el ser no es (cuando no es). Pero si el «es» (el existir, el *esse*) de una determinación es su no ser nada, entonces pensar de una determinación cualquiera que no sea, significa pensar que la misma es nada, o sea, significa negar esa oposición del ser y de la nada, que no obstante se quería salvaguardar. La existencia con-

viene, por tanto, a *cada* determinación de lo positivo en cuanto la misma es tal; por lo que no está permitido poner una determinación cualquiera sin ponerla como existente.

Pero, al mismo tiempo, hay que destacar que el argumento ontológico tradicional es uno de los aspectos más típicos del olvido de la verdad del ser, ya que, por un lado, en él se supone que la existencia conviene, por sí, solamente *a una cierta determinación* (el ente perfecto); y así, se cree que le conviene no en cuanto sea una *determinación* (real o ideal, de hecho o esencial, etcétera), sino en cuanto es *esa cierta* determinación que es. Por otro lado, en el argumento ontológico la existencia no resulta asumida según esa valencia trascendental según la cual significa el puro no ser una nada, sino que es entendida como *ese cierto modo particular* de existir, que es el existir *in rerum natura* (o como ente extramental); y la determinación, a la que se hace convenir la existencia, es entendida como esencia inteligible, perteneciente a ese orden ideal o mental que se trata de trascender; de manera que el argumento ontológico consiste en el intento de establecer la conexión entre dos distintos modos de existencia (el ideal y el real). En cambio, para la verdad del ser no se trata de andar del orden ideal al orden real, sino de reconocer finalmente que *todo* orden (ideal o real, ilusorio o veraz, de hecho o necesario), es una positividad, o sea, es un no ser una nada, y como tal no le puede ocurrir no ser, o sea, no le puede ocurrir que no exista y, por consiguiente, es eterno, inmutable, imperecedero: el ideal como ideal, el real como real, el ilusorio y el veraz como ilusorio y veraz, el de hecho y necesario como de hecho y necesario[2]. No se trata de establecer la implicación entre dos modos diferentes de existencia, sino más bien de poner la existencia (en sentido trascendental) de cada modo de existencia (siendo los modos, justamente, las determinaciones mismas de lo positivo). Eterna, cada cosa, según el modo de existencia que se sabe que le conviene. Y por tanto, eternas también las cosas que aparecen (esta lámpara, el cielo, las cosas y los procesos de la experiencia), cuyo modo de existir se atestigua justamente en el aparecer. Y por tanto, eternas —si existen— tam-

[2] Donde hay que advertir, por tanto, que lo que es 'de hecho' no es lo que es, pero pudiera no ser, sino más bien aquello cuyo no ser está actualmente excluido por la única consideración de la imposibilidad de que algo positivo no sea; mientras que la existencia de lo 'necesario' está excluida, además de por estas consideraciones, también por consideraciones ulteriores que destacan, en el concepto de inexistencia de lo que se dice 'necesario', una autocontradictoriedad ulterior a la fundamental del no ser del ser. Pero ahora está claro que esta distinción entre lo 'de hecho' y lo 'necesario' es interna a esa *necesidad* que posee un valor especulativo primario.

bién todas las cosas que no aparecen, según el modo de existencia que les conviene.

Siendo así las cosas, se nos sitúa en un camino del todo equivocado cuando, a propósito del escrito que invita a volver a Parménides, se piensa que la identidad de la frase «el ser es» y de la frase «el ser no es nada» quiere significar ahí la mera definición de la 'esencia' del ser y, por consiguiente, no tiene ningún significado existencial. Ahora bien, es verdad, ciertamente, que al poner que el ser no es nada (es decir, al poner al ser en su oposición al no ser), se indica el sentido del ser o, si se prefiere, se define su 'esencia'; pero también es verdad —y el semblante de la verdad se ilumina aquí con el máximo esplendor— que esta definición es la exclusión misma de la inexistencia del ser: siempre que la existencia sea entendida en su auténtico valor de puro no ser una nada. Si el ser es lo que no es nada, entonces el ser (cada ser, cada cosa que no sea nada) es lo que existe y no puede no existir, o sea, no es una nada y no puede convertirse en una nada[3]. Que esta lámpara 'exista de hecho' (es decir, exista de manera diferente a como esta lámpara existe en cuanto recordada o en cuanto esencia inteligible) se atestigua por el aparecer de las cosas; pero en el mismo acto en que esta modalidad de existencia aparece, la verdad del ser exige que, al haberse puesto justamente la existencia, el no ser una nada de esta modalidad, se ponga al mismo tiempo la imposibilidad de que la misma (y esa modalidad es precisamente esta lámpara en su concreta conformación) sea o devenga nada (justamente, porque si se convirtiese en nada el ser tendría como predicado la nada).

La totalidad de las diferencias o determinaciones del ser no es, pues, como se ha querido interpretar, 'la totalidad de las esencias', sino más bien la totalidad de lo que existe y que, por consiguiente, incluye, como parte suya, la totalidad de las esencias —ya que también las esencias existen (es decir, no son nada), aunque sea de modo diferente al modo en que existe esta lámpara.

Y más aún: es verdad que un árbol es un árbol, necesariamente, inmutablemente, o sea, que la proposición «un árbol es un árbol» no expresa un simple hecho, sino que es necesaria; pero no

---

[3] En *La struttura originaria* —un libro que hay que tener presente, si se quiere discutir de modo concreto «Volver a Parménides»—, se decía bien claramente: «reside en el significado mismo del ser que el ser tenga que ser, de manera que el principio de no contradicción no expresa simplemente la identidad de la esencia consigo misma (o su diferencia de las otras esencias), sino la identidad de la esencia con la existencia (o la alteridad de la esencia respecto de la inexistencia)» (1.ª ed., pág. 378).

era éste el pensamiento que en «Volver a Parménides» se pretendía sacar a la luz y que en cambio constituye el aspecto extremadamente inquietante de la verdad del ser. Al contrario, se quería decir precisamente que este árbol (y cada cosa, desde las más solemnes hasta las más humildes) existe necesariamente (según la modalidad de existencia que le es propia), o sea, que la existencia no es un predicado que convenga simplemente de hecho a este árbol (y a cada cosa), de modo que la totalidad del ser *existe* necesariamente, inmutablemente. ¡Pero es al fundamento de esta afirmación a lo que se debe prestar atención y de lo que se debe discutir! Y el fundamento es siempre el mismo: ¿se puede pensar que este árbol no sea (que se destruya y se acabe su vida actual), sin pensar que algo positivo sea nada, es decir, sin pensar que el ser es no ser y, por consiguiente, sin traicionar la verdad del ser? Si el pensamiento que expresa la verdad del ser consiste en destacar que la verificación del sentido del ser —o sea, la definición de la 'esencia' del ser— es la exclusión misma de la inexistencia del ser (por lo que resulta que el ser es lo que existe y no puede no existir), ¿cómo puede objetarse que en el mismo se verifica un 'deslizamiento' desde la necesidad de la esencia a la necesidad de la existencia, como si en él nos olvidásemos de que una cosa es la necesidad de que el ser sea ser y otra la necesidad de que el ser exista? La verdad del ser es justamente la identificación de estas dos necesidades: no el olvido de una distinción, sino más bien la verificación de la falsa sutileza de tal distinción[4]. Y aún más:

---

[4] El deslizamiento —yendo a la objeción— se verificaría de este modo: «así como es necesario que el ser sea el ser, parece necesario que el ser sea, esto es, exista de hecho, porque de hecho un ser existe y no se puede *decir* que no exista». Y, sin embargo, la auténtica razón de la identificación de las dos necesidades *no* es la aquí supuesta; o sea, *no* es por el realce de la imposibilidad de que algo que existe de hecho no exista de hecho, no es por este realce por el que se llega a la identificación de la necesidad de la esencia y de la necesidad de la existencia: esta identificación viene exigida por la afirmación de que el ser es cualquier cosa que no sea nada; y cualquier cosa (corpórea, ideal, real, de hecho, etc.) que no es nada, no puede convertirse en nada, puesto que el ser se convertiría en y, por consiguiente, sería la nada; pero el existir, en su significado trascendental, es justamente el no ser una nada, de modo que todo lo que no es una nada no puede convertirse en inexistente. Precisamente porque el ser no es una nada, si de un ser, por ejemplo esta lámpara, se piensa que no es (=no existe) (o puede no ser), se piensa entonces que este ser es nada (o puede ser nada). Y si se piensa que, cuando no existe, es nada, se piensa de nuevo, en el «cuando este ser no es», que este ser es nada. ¿Se querrá de una vez por todas tomar en consideración esto, que es el primer alivio de la verdad del ser? No hay que intentar, por tanto, como muchos han hecho, interpretar «Volver a Parménides» como un conjunto de consideraciones válidas en el plano de la 'esencia' del ser, pero inaceptables en el plano de la 'existencia' del ser: se trata, en cambio, para quien quiera oponerse al pensamiento de la verdad del ser, de meditar la

¿cómo se puede reprochar al pensamiento que expresa la verdad del ser que confunda la necesidad de que el ser sea cuando es con la necesidad de que el ser sea simplemente, cómo se le puede hacer este reproche si precisamente al comienzo de «Volver a Parménides» se consideraba explícitamente la distinción entre estas dos necesidades, tal como la misma es expuesta en el texto canónico, es decir, en el cap. IX del *De la interpretación* de Aristóteles, y se situaba en el 'cuando el ser es' la aberración misma del pensamiento del ser? ¡Es bien sabido que, después de Parménides, el pensamiento occidental distingue entre la necesidad de que el ser sea cuando es, y la necesidad de que el ser sea ἁπλῶς! ¡Pero se presentaban también las razones por las cuales no puede evitarse el reconocer que, en la idea del ser que es cuando es, se produce el olvido mismo de la verdad del ser; y son estas razones las que debían discutirse e impugnarse! La lejanía del ser respecto de la verdad se encuentra mucho más en lo hondo de esas contradicciones de lo que la propia razón alienada está en condiciones de reconocer: no se trata simplemente de negar la afirmación autocontradictoria de que lo que es lámpara no es lámpara, o la afirmación autocontradictoria de que esta lámpara que ahora existe ahora no existe: ciertamente, estas negaciones de lo absurdo han sido ya realizadas por la razón alienada.

razón profunda que obliga a entender al ser como lo que (precisamente porque no es una nada) existe.

Cierto que tal meditación podrá ser provechosa sólo después de que se hayan eliminado las incomprensiones más elementales (determinadas, por otra parte, por el modo de pensar del hombre occidental —de manera que los errores de los críticos de la verdad del ser resultan plenamente justificados por aquel modo de pensar). ¿Acaso no se había insistido, y no sólo en «Volver a Parménides», en que la diferencia abismal entre Parménides y Meliso está en esto: en que para Parménides la inmutabilidad del ser se deriva de la imposibilidad de que el ser no sea (ya que si deviniese no sería: εἰ γάρ ἔγεντ' ψ οὐκ ἔστι), mientras que Meliso ya no siente la imposibilidad de que el ser no sea (=no exista) y demuestra la inmutabilidad del ser sobre la base de la consideración de que, si el ser no fuese, no podría generarse de la nada —de ahí que lo absurdo, para él (como después para toda la metafísica tradicional), no esté en el hecho de que el ser no sea (=no exista), sino en el hecho de que el ser se genere de la nada?, ¿de manera que Meliso es el padre de la metafísica occidental precisamente porque, en el mismo acto en que pretende demostrar la inmutabilidad del ser en cuanto tal, no ve nada inconveniente en la suposición, en cuanto tal, de que el ser no sea (εἰ μηδὲν ἦν) y siente la necesidad, para llegar a la inmutabilidad, de añadir que, si el ser no fuese, de la nada nada podría generarse —o sea, siente la necesidad de añadir el principio del *ex nihilo nihil* que, en cuanto funciona de este modo, es la traición misma de la verdad del ser—? Por tanto, ¿no se encuentra aquí la diferencia abismal entre Parménides y Meliso (es decir, entre Parménides y la metafísica occidental): en que para Parménides el ser no viene de la nada (y, en general, no deviene), porque de otro modo no sería, mientras que, para Meliso, si el ser no fuese, no podría venir de la nada?

La cual está alienada porque no se percata de la aberración más profunda y antigua, que tiene sus raíces en la acmé del pensamiento occidental, es decir, en la manera como Platón dio vida a la superación de Parménides. Para quien lo determinado es no ser: πάρεξ τοῦ ἐόντος; pero de manera que el ser y lo determinado son pensados como absolutamente independientes el uno del otro, de forma que a lo determinado, justamente por esa independencia absoluta suya del ser, se lo pone como una nada. Para que lo determinado sea puesto como nada, no es suficiente con que se destaque su diferencia con el ser (o sea, no es suficiente con que se lo ponga como no ser, como πάρεξ τοῦ ἐόντος); tan es así que Platón mantendrá (y no podía no mantenerla) esa diferencia, pero al mismo tiempo negará que, por ello, lo determinado tenga que ser interpretado como nada. Para que sea puesto como nada se requiere, repitámoslo, esa *abstracta separación* que pone al ser y a lo determinado como dos absolutos, como dos lugares absolutamente no relacionados, de modo que lo determinado, como se decía, precisamente por esa calidad suya de absoluto, caiga fuera del ser, en la nada.

Pero esta separación abstracta es la manera como el hombre occidental no ha dejado *nunca* de pensar el ser y la determinación del ser —es decir, es la manera como no ha dejado nunca de pensar el ente, si el ente es la *síntesis* del ser y de la determinación—. Platón ha dejado escapar la gran ocasión para pensar la verdad del ser, porque él también (y tras él todo el pensamiento occidental) abandona en lo hondo del pensamiento del ente la separación abstracta del ser y de la determinación: precisamente él, que se presenta como el pacificador de la escisión, o sea, como el unificador del ser y de la determinación. Es decir, ocurre que la síntesis de estos dos momentos se realiza respecto de dos términos puestos inicialmente como separados (esto es, puestos como los ponía Parménides): es decir, ocurre que la situación de partida del repensar platónico se constituye por la separación del ser y de la determinación y que, por consiguiente, se hace intervenir a la síntesis como unificación de lo que, por otra parte, se había pensado desde el principio como no unido —análogamente a cuanto ocurriría si se pretendiere reanimar un animal viviente yuxtaponiendo las partes de su cuerpo subdivididas con anterioridad.

Nosotros decimos que en el fondo del repensar platónico se oculta esa misma separación abstracta de la que, superficialmente, quiere liberar Platón al pensamiento del ser. Y, sin embargo, Platón da ciertamente el gran paso adelante, al entender a lo determi-

nado como aquello de lo que se predica el ser. La *diferencia* entre el ser y lo determinado fue descubierta de una vez por todas por Parménides, y ni siquiera Platón podía negarla (y ninguno podría); pero lo determinado se presenta ahora como ese no ser (precisamente en cuanto diferente del ser —o sea, en cuanto diferentemente significante que el ser) que no es una pura nada y que, por consiguiente, *es*—. Parménides se quedaba en el puro «es»; Platón reconoce (y no puede no reconocer) la diferencia entre el «es» y la determinación, pero pone el «es» como predicado de la determinación. Pero, entonces, ¿dónde se encuentra aquí esa separación abstracta que quedaría en lo hondo del repensar platónico?

La misma se oculta, decimos, en el modo mismo como Platón piensa el «es» como predicado de la determinación. De la determinación, la verdad del ser tiene que decir que es, precisamente en cuanto la misma no es una pura nada; de tal modo que el «es» (=existe) expresa justamente este no ser una nada. Y el no ser una nada conviene a la determinación no en cuanto sea ésta o aquélla, este tipo o aquel tipo de determinación, sino en cuanto es una determinación (o sea, no es un ser que significa como nada). Esta lámpara no es una nada —es decir, es— precisamente en cuanto es esta lámpara; de manera que esta lámpara no puede y no podrá nunca quitarse de encima su «es», su existir: precisamente porque no puede y no podrá nunca quitarse de encima su no ser una nada. Cuanto Parménides decía del *puro* ser —«por eso ni nacer ni perecer le ha permitido la Justicia soltando las ligaduras, sino que lo mantiene» (τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ'ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν, ἀλλ'ἔχει)— tiene que repetirlo la verdad del ser de cada ser, de cada positividad determinada.

En cambio, para Platón, a la determinación se le prohíbe quitarse de encima su «es» no ya en cuanto es una determinación (o sea, un 'qué' cualquiera, que no es una nada), sino en cuanto es ἰδέα, o sea, *ese cierto tipo* de determinación que se distingue de la determinación sensible. Las cosas, a las que se las impone como sello ser «lo que es» (οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τοῦτο, ὃ ἔστιν, *Fedón*, 75 d), no son cada cosa (¡y en cambio cada cosa tendría que ser puesta sin duda como ὃ ἔστιν!), sino que son más bien las esencias ideales de las cosas visibles. Y la esencia ideal se pone como ente inmutable no ya porque Platón rememore la verdad de Parménides —o sea, no ya porque recuerde que el ser (o sea, lo que existe, ὃ ἔστιν) no es la nada y tampoco puede convertirse en la nada—, sino porque Platón se basa en la angosta evidencia de

la imposibilidad de que lo bello, lo justo, lo bueno (a diferencia de las cosas bellas, justas, buenas) no sea bello, justo, bueno; por lo que lo bello es ὅ ἔστιν, porque no podrá nunca dejar de ser lo bello. Para que de algo se ponga que es ὅ ἔστιν, no es suficiente con que sea un algo, una no-nada, sino que se requiere que sea ese super-ente en que consiste la ἰδέα. Si no es ἰδέα y es simplemente un algo (y un algo que no sea ἰδέα es para Platón el ente sensible), se reconoce, sí, que la nada no puede convenirle, pero en el sentido de que no puede convenirle *en tanto es*, mientras que bien puede convenirle cuando no es —por lo que se pone como algo que al mismo tiempo es y no es (τι οὕτως ἔχει, ὡς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, *República*, 477 a), y está entre (μεταξύ) la ἰδέα, es decir, entre la οὐσία a la que corresponde la designación de ὅ ἔστιν (ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὅ ἔστιν, *Fedón*, 92 d) y la nada (μὴ ὄν).

Quiere esto decir que en el mismo pensamiento con el que Platón une la determinación con su «es» (poniéndola justamente como lo que no es nada), en este mismo pensamiento se entiende a la determinación como aquello que puede soltarse del abrazo saludable con su ser y, por consiguiente, como aquello que puede no ser. El pensamiento que piensa el no ser nada de las determinaciones (es decir, el pensamiento que se elevaba por encima de Parménides), ¡es el mismo pensamiento que consiente que la determinación (cuando no es) sea una nada! Por consiguiente, se mantiene en la misma separación abstracta del ser y de la determinación que había sido la propia de Parménides: en lo hondo de sí este pensamiento piensa el ser (ἔστιν) y la determinación (ὅ) como absolutamente no relacionados, y *justamente por esto* puede comprender que «lo que es» (ὅ ἔστιν) —o sea, lo que no se puede soltar de su «es»— no es la determinación en cuanto tal (es decir, en cuanto es un 'qué', τί), sino la determinación en cuanto ἰδέα; de tal manera que la unificación de la determinación y del ser —este gran paso más allá de Parménides, que afirma el ser del no ser, o sea, de ese no ser en que consiste la determinación en cuanto diferentemente significante que el ser— une lo que de por sí se encuentra desunido y, por consiguiente, la unión se convierte en algo accidental, un hecho que puede ser sustituido por el hecho contrario. Por lo que se reconoce justamente, sí, que la determinación como tal, o sea, el 'qué' cualquiera, no es una nada (μὴ ὄν οὐχ ἕν τι, *República*, 478 b), sino que es una no-nada que puede también no ser, es decir, puede también ser nada: τὸ αμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶαι (*ibidem*,

478 e). La distinción entre ser y determinación, que en Parménides era una separación absoluta, permanece en Platón como separación absoluta incluso si el ser se convierte en predicado de la determinación.

Pero ahora Platón había devenido el salvador de la positividad de las diferencias, y este salvamento era la raíz del salvamento de los fenómenos: σώζειν τὰ φαινόμενα. Ya que los fenómenos pueden salvarse solo si el logos no obliga a que se los ponga como una nada; y si el logos de Parménides había llegado a tanto, el logos de Platón los salvaba de tanto, al poner el no ser de las determinaciones —y, por consiguiente, también de las determinaciones que aparecen— ya no como ἐναντίον, sino más bien como ἕτεπον que el ser. Ahora Platón se había convertido en el defensor de lo concreto, el refugio del naufragio parmenídeo, y el pensamiento occidental se ponía de una vez por todas al amparo de este refugio, sin percatarse de que el redil no se había cerrado antes de que entrase el lobo y sin percatarse de que se había dejado fuera, en soledad suprema, a la luz de la verdad del ser. Se había dejado entrar al redil cuanto habría debido dejarse fuera, es decir, la separación abstracta del ser y de la determinación; mientras que se había dejado fuera cuanto habría debido entrar lo primero, el respiro del rebaño, la verdad de Parménides. Platón es el guardián del pensamiento occidental y en este guardián infiel el pensamiento occidental ha puesto toda su confianza, incluso y sobre todo cuando lo ha condenado y ha hecho de él el chivo expiatorio de la exigencia antimetafísica. Las exigencias de lo concreto, de la historia, de la experiencia inmanente, la intolerancia hacia el platonismo metafísico y la aspiración a una comprensión desmitificada del mundo del hombre, ¿acaso no son posibles solo si se está en condiciones de pensar las diferencias, o sea, lo múltiple, la determinación? ¿Y acaso no ha sido la obra de Platón el único intento de pensar las diferencias, el único escudo contra Parménides?

El pensamiento occidental ha vivido al amparo de este escudo incluso cuando en él ha quedado únicamente el recuerdo más alejado del gran combate de Platón contra Parménides e incluso cuando ha considerado como ya superada esa dimensión metafísica, de la que el parricidio es también su momento más sobresaliente. «Quidquid non est de intellectu quidditatis vel essentiae, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc

quod intelligatur aliquid de esse suo; possumus enim intelligere quid est homo, vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate; nisi forte sit aliqua res, cuius quidditas sit ipsum esse suum» (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, cap. IV). En este célebre teorema se formula de la manera más explícita la separación abstracta del ser y de la determinación (o sea, del *esse* y de la *essentia*): «omnis autem essentia potest intelligi sine hoc quod intelligatur aliquid de esse suo»[5]. Y en este teorema se basan cuantos hoy, desde el punto de vista tomista, rechazan la verdad del ser. Ahora bien, sigue siendo justamente aquí donde conviene que nos repongamos, si queremos despertar del sueño eterno: aquí está la *cresta* del ser: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ'ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (Parménides, fragmento 8, vv. 15-16): la determinación, ¿no es nada o es nada? 'Homo', 'Fénix', 'Sócrates', 'hoc os vel haec caro', ¿son o no son nada? Si de verdad volvemos a dar el gran salto más allá de Parménides —es decir, si lo damos sin dejarnos enredar por la mistificación platónica—, tenemos que decir que la determinación rechaza ser una nada, precisamente en cuanto es una determinación; de modo que el no ser una nada conviene a la determinación *en cuanto tal* y, por consiguiente, es un predicado que no puede nunca separarse de ella: «omnis essentia vel quidditatis *non* potest intelligi sine hoc quod intelligatur aliquid de esse suo», es decir, sin que se piense su no ser una nada, *es decir*, su *esse*, su existir. Donde —¡adviértase!— el existir, que «*est* de intellectu quidditatis vel essentiae», no es una cierta *modalidad* del existir, sino, justamente, el *existir*, o sea, el *esse* en su valencia trascendental, es decir, como el puro no ser nada. Tomás cree *en cambio* demostrar que el «*esse* non est de intellectu quidditatis», destacando que es posible pensar lo que sea 'hombre' y sin embargo «ignorare an esse habeat *in rerum natura*». Pero de este modo pierde de vista la valencia trascendental del esse y la reduce al «esse *in rerum natura*», o sea, a una cierta modalidad del existir. Ya que, al pensar 'Fénix', resulta ciertamente problemático que este ave fabulosa pueda tener *ese modo* de ser que es propio de esta lámpara, y por el que esta lámpara puede ser tocada, sopesada, mirada, etcétera: resulta problemático que tenga *ese modo* de

[5] Nótese que en este teorema el término 'essentia' no tiene el significado restringido de 'essencia inteligible', abstraída de las determinaciones individuantes, sino que indica cualquier tipo de determinación, desde la más individuada (por lo que se habla de 'essentia Petri', en la que «ponitur hoc os vel haec caro», *ibídem*, cap. I) hasta la más abstracta. Es decir, la 'essentia' es justamente ese 'no ser', que Platón ha destacado como ἕτερον del ser.

ser que, si se quiere, puede ponerse como un modo del «esse in rerum natura» (así como es problemático que esta lámpara pueda presentarse en una modalidad de existencia diferente de la que es actualmente manifiesta). Y en este sentido, ciertamente no es falso afirmar que el «*esse* —¡pero entendido como esta *modalidad* del *esse*!— *non* est de intellectu quidditatis vel essentiae». Pero si la implicación entre la esencia y *una cierta modalidad* de la existencia es problemática (diferente de la que le corresponde actualmente), no es problemática sin embargo la implicación entre la esencia (o sea, entre la *cualquier* esencia o determinación considerada: irreal o real, incorpórea o corpórea, etcétera) y la existencia pura, es decir, entendida en sentido trascendental: en la medida y según la modalidad en que este ave fabulosa aparece (y ciertamente debe aparecer, si «possumus intelligere quid est Phoenix»), en esta medida y según esta modalidad no es una nada, y este no ser una nada le conviene inmediatamente, o sea, justamente por su ser un *qué* en cierto modo significante. Así como, en la medida y según la modalidad en que esta lámpara aparece, hay que afirmar inmediatamente, de esta lámpara en cuanto tal, que no es una nada (y que, por consiguiente, tampoco puede convertirse en una nada).

En lo hondo de este pensamiento tomista permanece también el pecado original de Parménides: puesto que 'ser' no significa 'hombre', 'casa', 'rojo', estas y todas las determinaciones son una nada. Es decir, también cuando seguimos a Platón (¡quien sin embargo niega que la determinación sea una nada!) a pesar de todo continuamos pensando la determinación como aquello a lo que no conviene de por sí el no ser una nada, o sea, como aquello en cuyo concepto no está incluido el no ser nada. «Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate». ¡Lo que ocasiona que, al considerar por sí solos a 'hombre' o 'Fénix' o a cualquier otra determinación, podamos convencernos de que no hay diferencia alguna entre 'hombre' y la nada! De modo que si protestásemos y asegurásemos que tal convencimiento no puede darse, es decir, que la determinación no puede ser pensada como una nada, entonces querría decir que el no ser la nada «*est* de intellectu quidditatis vel essentiae», y por tanto sería imposible «intelligere quid est homo et tamen ignorare an esse habeat». «Esse est aliud ab essentia»: por tanto, la determinación es lo que, considerada de por sí, podría también identificarse con la nada; por tanto, la determinación es de por sí *indiferente* a ser o a no ser una nada[6].

[6] Y no se diga otra vez que la esencia, como esencia inteligible, es indiferente a ser o a no ser *in rerum natura*: justamente porque, como se ha destacado, en el teorema tomista la esencia es todo tipo de determinación: tanto la determinación

He aquí a los defensores del ser: son aquéllos para quienes de la tierra y del mar, del cielo y de las estrellas, de los vivientes y de los hombres y de las cosas todas es posible afirmar que son nada. He aquí la enfermedad mortal del pensamiento: en la medida en que se considera una determinación cualquiera como tal, es decir, en la medida en que, por ejemplo, se considera a este hombre como tal ('hoc os vel haec caro'), de él no se sabe decir si es o no es una nada: no sabemos decirlo, justamente porque «essentia vel quidditatis potest intelligi sine hoc quod intelligatur *aliquid* de esse suo». Ya que, si al pensar la determinación como tal estuviésemos por ello mismo en condiciones de excluir que es una nada, el *esse* (y por tanto la eternidad) sería entonces 'de intellectu essentiae'.

Para poder afirmar que la existencia está incluida en la esencia[7], o sea, que la existencia conviene de por sí a la esencia, la

---

abstracta como la individual. La esencia abstracta, ¿es nada? Si no, entonces es eterna como esencia abstracta. 'Haec caro', ¿es nada? Si no, entonces es eterna en su ser concretamente individuada de este modo. Pero mientras tanto está claro que, desde el punto de vista de aquel teorema, no se puede responder de este modo (esto es, no se puede ligar esencialmente la esencia a su existir), de modo que la esencia, abstracta o individual, es concebida como indiferente por sí a ser o a no ser una nada.

[7] La verdad del ser exige que la inclusión sea *implicación inmediata* de la existencia por parte de la (de toda) esencia, no *indistinción* de la existencia y de la esencia, como se ha querido objetar. Pero la *distinción* no es *separación* abstracta de los distintos, los cuales, precisamente como distintos, se implican necesariamente. (O sea, la alienación del «esse est aliud ab essentia» no consiste en la afirmación de la distinción —que hay que mantener, ciertamente— entre 'esse' y 'essentia', sino en la afirmación de su separación, o sea, en el entender la distinción como separación). 'Amarillo' no significa 'ser', pero que el amarillo no sea una nada (y que por consiguiente sea, exista), es algo que se afirma al considerar lo que significa 'amarillo'. O si no, al pensar 'amarillo' —considerando esta determinación como tal—, ¡no se sabe si se piensa una nada o se piensa una no-nada!

Cierto que la determinación, de la que se predica inmediatamente el «es» (o sea, el no ser una nada), no es la determinación separada de su «es» (y que, en cuanto así separada, o es sin más puesta como nada —como pensaba Parménides—, o es puesta como aquello de lo que no se puede saber si es o no es una nada —como piensan todos los otros que siguen a Platón—): la unión no es entre dos términos (esencia, existencia) desunidos (como justamente le ocurre a Platón): de modo que la determinación de la que se afirma inmediatamente que no es nada, es justamente la determinación-que-no-es-una-nada. De ahí que en *La struttura originaria* nos detuviéramos largo tiempo en la estructuración del juicio que, como tal, debe ser siempre un juicio idéntico. Es decir, un juicio tal que el predicado no se predica del puro sujeto (de otro modo, también al decir que el ser es ser se pondría la identidad entre dos distintos, visto que, al afirmar que el ser es ser, no se dice simplemente 'ser', sino el ser como predicado del ser), sino que se predica del sujeto *de* esta predicación, y el predicado no es el puro predicado, sino que es el predicado *del* sujeto: de modo que hay que entender a *cada* juicio como la identidad entre la síntesis del sujeto y del predicado y la síntesis del predicado y del sujeto: como identidad de los idénticos. Cf. *La struttura originaria*, cap. III, parágrafos 9-14; cap. VIII, parágrafos 10-14; cap. IX, parágrafos 17-23; cap. XV, parágrafos 1, 7).

razón alienada tiene que recurrir a un *medio*. Así como para Platón no todo 'qué' (τί) es ὅ ἔστιν y, por consiguiente, no todo 'qué' es τὸ εἰλικρινῶς ὄν, sustraído a todo devenir, sino que *sólo* esa οὐσια privilegiada que es la ἰδέα goza de esta prerrogativa, también para Tomás la existencia (el ἔστιν) no conviene de por sí a cualquier esencia (o sea, a la esencia en cuanto tal), sino sólo a esa cierta realidad, *caso de que existiese* («nisi forte sit»), cuya esencia fuese el propio existir suyo: «esse est aliud ab essentia (o sea, el esse «non est de intellectu essentiae»); *nisi forte* sit aliqua res cuius quidditas sit esse suum». Es decir, *si* se consigue *demostrar* que existe un ente que por su naturaleza —es decir, en cuanto acto puro, inmutable, etcétera— exige que la existencia sea 'de intellectu suae essentiae', *sólo entonces* se llega a saber que existe

---

Por tanto: ¿el 'amarillo' es nada? Platón ha enseñado a responder a esta pregunta que no: si 'amarillo' significa 'amarillo', no se puede poner la identidad entre el 'amarillo' (o sea, entre este no nada) y la nada. (Y para decir que el amarillo no es una nada, no sólo no hay necesidad de, sino que hay que rechazar toda *mediación*, que conecta el amarillo a su no ser nada). Pero *aquello que* no es nada, no es un 'aquello' que esté separado de su no ser nada (y pueda, por consiguiente, en cuanto así separado, ser nada) y que sucesivamente entre en síntesis con su no ser una nada: esencia y existencia no se presuponen en su síntesis (justamente, porque la esencia, así presupuesta, se presentaría otra vez como algo de lo que no se sabría si es o no es una nada, y a su vez la existencia, en cuanto presupuesta en la síntesis, sería la existencia de nada), sino que más bien se distingue *en la* síntesis que, por lo tanto, es síntesis originaria. De modo que el no ser una nada conviene a la esencia-que-no-es-una-nada (lo que se dice no ya con la intención de advertir de que pueda haber esencias que sean una nada, sino con la intención de advertir de que la esencia está ya desde siempre en síntesis con la existencia y no presupuesta en la síntesis); por lo que se puede decir, de igual modo, o bien que a la *esencia* le corresponde necesariamente la existencia, o bien que al *ser* (o al *ente*) le corresponde necesariamente la existencia («el ser es», según la fórmula parmenídea sobre la que se insiste en «Volver a Parménides»). Esto es, la existencia conviene a la esencia (y no a la existencia, como malamente se ha interpretado), ya que es *de la determinación* de la que hay que afirmar que no es una nada; pero la esencia es justamente aquello a lo que conviene la existencia: o sea, la existencia conviene a la esencia en su estar en síntesis con la existencia y no en su estar separada de ésta, así como el matrimonio se celebra no entre dos que están recluidos en sus respectivas casas, sino entre dos que se abrazan en la misma morada. Por tanto, cuando la verdad del ser afirma que el *ser es*, no piensa en aquella vulgaridad que consiste en el referir la existencia a la esencia ya pensada como existente de hecho, confundiendo así la necesidad hipotética (=si una esencia existe, entonces es necesario que exista) con la necesidad absoluta (la esencia existe necesariamente); más bien, la verdad del ser destaca la alienación que es propia del concepto de una necesidad hipotética, poniendo justamente que la esencia, *como tal*, es una no-nada, y por consiguiente, *como tal*, existe (es decir, existe necesariamente). Pero precisamente porque la esencia, como tal, existe, la síntesis de esencia y existencia es originaria, o sea, la existencia no conviene a la esencia en cuanto presupuesta en la síntesis, sino a la esencia que es en síntesis, es decir, a la esencia que existe, de manera que lo que por sí existe es la esencia que existe, y la expresión concreta de esta implicación viene dada justamente por la afirmación de que el ser (=la esencia-que-existe, o sea, la esencia no presupuesta en la síntesis) es.

una esencia a la que, en cuanto tal, conviene la existencia. En esta perspectiva la esencia, como tal, *no* implica la existencia, y por tanto la demostración de la existencia del ente inmutable (es decir, de un ente que exige cierta relación *sui generis* entre la esencia y la existencia) es el *medio* que une esa cierta esencia suprema, que es Dios, con su existencia —o sea, que une el 'esse' con el 'intellectus essentiae'—. No se supone suficiente la consideración de la esencia (o determinación), para afirmar su existencia: se exige *más*, sobre la base de lo cual ligar la existencia a la esencia, y este 'más' es justamente el 'medio' que permite que se predique necesariamente la existencia de la esencia. De este modo, la razón alienada pone como *resultado*, como algo *mediado*, la inmediatez misma del logos —si el logos originario es un poner todo lo que no es nada (las esencias, las determinaciones, el ser) como no nada, es decir, como necesariamente existente—. Es decir, se siente la necesidad de demostrar que existe un ente al que conviene necesariamente la existencia, justamente porque el pensamiento sucumbe ante tan fatal metátesis, que no le permite percatarse del carácter originario de la afirmación de que cada determinación no es una nada, es decir, que a cada determinación le conviene por necesidad el existir. De modo que la identidad tomista de esencia y existencia en Dios es la más radical mistificación de la verdad del ser, en cuanto inclusión originaria de la existencia por parte de la esencia como tal. Tomás ciertamente reconoce que la proposición «Deus est» es 'per se nota', porque el predicado conviene de por sí al sujeto («praedicatum est idem cum subiecto», *Summa Theologica*, I, q. 2, a 1); pero que sea 'per se nota' es el resultado de una demostración (que concluye en la afirmación de un ente, en el que el 'esse' no puede «facere compositionem cum essentia») y, por consiguiente, para él, no es 'per se nota' quoad nos: lo que quiere justamente decir que no es algo inmediato, sino algo mediato. En este trastocamiento de la verdad del ser, la verdad originaria se convierte en el resultado y, justamente porque no se la mantiene como originaria, resulta negada. Para la verdad del ser, ese 'Deus' que se presenta en «Deus est» (es decir, en una proposición en la que el significado del sujeto varía siguiendo el curso de la situación histórica de la conciencia) es él mismo una determinación en el interior de la totalidad de las determinaciones, una determinación, por consiguiente, que corre la suerte de todas las determinaciones: no poder no ser y, por consiguiente, ser eternas; pero el Dios verdadero es justamente esa totalidad de lo positivo, en cuanto puesta como aquello que no puede soltarse de su es. Y esta

posición es lo originario, lo inmediato, que sólo el embotamiento del sentido del ser puede tratar como resultado de una mediación[8].

La pregunta heideggeriana: «warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» (¿por qué el ente es y no es más bien la nada, o sea, por qué el ente existe y no ocurre en cambio que no exista nada?), precisamente *en cuanto pregunta* expresa del modo

[8] La exposición de estos pensamientos en «Volver a Parménides» no tenía el propósito, que le ha sido reprochado, de presentar a la metafísica clásica como una filosofía popular que se proponga 'demostrar la existencia de Dios', o sea, la existencia de una representación de la conciencia religiosa. Ciertamente, es verdad que en la metafísica clásica el significado del término 'Dios' lo da el resultado del proceso lógico que pretende eliminar la contradictoriedad del mundo del devenir (cf. *La struttura originaria*, cit., cap. V, parágrafo 5, 3.ª edición, nota a pie de página). Sin embargo, es justamente este proceso el que permite afirmar la existencia de un ser necesario. O sea, la metafísica clásica no contempla la existencia necesaria del ser (esto es, de cualquier determinación que no sea un ente) como una verdad originaria —¡y en verdad tiene que ser originaria la afirmación de que la no nada no es y no puede no ser una nada!—, sino como *resultado* de una *mediación* que, justamente, inserta un *medio* (el medio es justamente el proceso demostrativo que construye el sentido de la palabra 'Dios') entre el ser y su no ser una nada (o sea, entre el ser y su existir). En la página 58 de «Volver a Parménides», se lee: «la *demostración* de un ser necesario va en busca y presume de encontrar un medio que conecte con lo positivo la negación de lo negativo»: un medio entre el *ser* y su 'es', se dice ahí, y *no*, como se ha leído en cambio por descuido: «un medio entre el sujeto Dios y el predicado 'es'». Leyendo de modo tan descuidado, se han visto ciertamente inducidos a oponer que en la metafísica clásica no se trata de demostrar la existencia de Dios introduciendo un medio entre el sujeto y el predicado de la proposición 'Dios es', dado que «ya los clásicos sabían que aquí el predicado es con razón del sujeto». Leyendo, en cambio, del modo correcto, se puede comprender que la alienación de la metafísica clásica (y luego de todo el pensamiento sucesivo) consiste en no advertir la inmediatez de la relación entre lo positivo y la negación de lo negativo; de manera que ese proceso en el que tal metafísica construye el sentido de la palabra 'Dios' (y que no es ciertamente una demostración popular de la existencia de Dios), funciona como *medio* entre el ser y su no ser nada (=su existir): justamente, porque sólo una vez que se conozca la existencia de lo inmutable, se puede afirmar que hay un cierto ente al que conviene necesariamente la existencia. Por lo que puede decirse, sin duda, que cualquier elaboración lógica que *llegue* a afirmar que un ente existe necesariamente, es un querer andar a la 'búsqueda', o sea, es un querer 'demostrar' lo que constituye la verdad originaria misma del ser —y por consiguiente, es un estar destinados a no encontrar nunca lo que, precisamente por próximo, nunca se podrá encontrar buscando lejos—. Si por la afirmación «Deus est», «ya los clásicos sabían que aquí el predicado es con razón del sujeto» (en el sentido, sin embargo, de que la conveniencia del predicado al sujeto es *per se nota*, pero no *quoad nos*), por la afirmación «el ser no es nada, *o sea*, existe y no puede no existir», ni el clásico ni ningún otro pensamiento después de Parménides supieron nunca que el predicado es aquí con razón del sujeto. Como demuestran aquellos tomistas que, a propósito de «Volver a Parménides», se declaran dispuestos a aceptar la verdad de Parménides, pero después entienden esta verdad como inmediata *quoad se*, pero no *quoad nos*, sin comprender que en esta aceptación suya la verdad del ser se ha perdido por completo, precisamente como se ha perdido por completo en la tesis tomista de la identidad de esencia y de existencia en Dios.

más *formalista* esa separación abstracta entre las determinaciones y el εἶναι, que todo el pensamiento occidental ha heredado de Parménides en la forma platónica. Justamente porque, una vez puesta esa separación abstracta, tenemos que preguntarnos ciertamente por qué el ente es. Por esta pregunta, la totalidad del ente 'vacila' *(schwankt)*, porque se va en busca del propio «fundamento que pueda fundar la dominación del ente como una victoria sobre la nada» («wird einen Grund gesucht, der die Herrschaft des Seienden als eine Überwindung des Nichts begründen soll», *Einführung in die Metaphysik*, 1953, pág. 22). Ésta, que tendría que ser la pregunta metafísica fundamental, busca el fundamento de la propia verdad originaria, o sea, ¡de aquello que es el fundamento de todo pensamiento! También aquí nos preguntamos por qué el ente es, precisamente porque el pensamiento se ha sumido de tal modo en el olvido de la verdad del ser, que no se percata de que el ser (el *esse*, el εἶναι, el existir) del ente es su propio no ser nada, y que aquí se está en lo hondo del pensar, en la verdad originaria, sobre la que no se puede interrogar porque la interrogación es también un modo de negarla.

1. La eternidad del ente y la aparición del devenir

Pero si la verdad del ser se despierta, entonces de *cada* cosa hay que decir que, precisamente porque no es nada, no puede convertirse en nada (y no puede haber sido una nada) y, por consiguiente, es y domina eterna. Todo es eterno. Y *sin embargo*, el ser aparece —y de modo igualmente incontrovertible— como deviniente. Todo es inmutable: y sin embargo, el devenir aparece. Esta sombra sobre la hoja blanca no ha nacido nunca y no perecerá jamás; y sin embargo, ha surgido hace poco de improviso en el contenido que aparece, y ahora, que he retirado la mano de la luz, ya se ha desvanecido. Esta sombra es inmutable, y esta sombra deviene; es imposible que esta sombra no sea, y esta sombra no era, y ahora ya no es más. ¿No lleva entonces la verdad del ser a la más incurable aporía, a la más irreparable fractura del saber? Si el ser, en cuanto ser, es inmutable, el devenir del ser es imposible; pero esta imposibilidad es precisamente el contenido del aparecer.

Ciertamente, ésta es la aporía fundamental provocada por la verdad del ser. Pero ¿puede ser utilizada como una *crítica* que obligue a renunciar a la verdad del ser? Si el pensamiento no supiese salir de la aporía, ¿podría acaso volver atrás y afirmar nue-

vamente que el ser puede anularse, es decir, que es algo que puede ser idéntico a la nada?

Al exponer el sentido formal de la situación en la que la verdad se encuentra en una aporía, se observaba[9] que «en todo caso la verdad tiene que empeñarse en eliminar la propia negación y, en relación con las negaciones aducidas como motivos, tiene que mostrar el valor de mera *apariencia* de tales motivos [...]. Si la verdad es verdad, se encuentra en condiciones de eliminar su negación universal, es decir, en condiciones de mostrar por qué su negación, considerada en su esencia y, por consiguiente, como universalidad, tiene que ser negada. La verdad sabe, por tanto, *a priori* que cada motivo posible de su negación y, por consiguiente, cada motivo posible especificado, según el cual la negación es aducida como motivo, son solamente *apariencias* de motivos: no son motivos reales, *verdaderos*, porque para ser tales tendrían precisamente que fundarse sobre aquella verdad originaria que, en cambio, pretenden negar. Pero si la verdad sabe *a priori* que no puede haber motivo para cada posible forma de su negación y que, por consiguiente, cada motivo es aparente, sin embargo tiene que empeñarse en mostrar *en concreto* su apariencia ya que, si no, lo que vale como motivo aparente actúa como motivo efectivo. Para la verdad, un motivo de la negación actúa como efectivo sólo cuando consigue presentar como contradictorias entre sí dos afirmaciones pertenecientes a la estructura apofántica de la verdad. También se puede decir: sólo cuando consigue mostrar que una afirmación q es tal que no puede ser negada, y la misma es contradictoria con una afirmación p perteneciente a la estructura de la verdad. También se puede decir así. Pero si q es tal que no puede ser negada, posee esta propiedad en cuanto pertenece o está implicada en la estructura originaria de la verdad; de modo que el motivo de la negación de la verdad actúa como efectivo sólo en cuanto, como se decía de la primera manera, muestra que la verdad es un decir cosas contradictorias entre sí. Ahora bien, si p y q son momentos predicativos de la verdad, son así precisamente en cuanto no pueden (ni el uno ni el otro) ser negados. Se trata entonces de desenmascarar, en el motivo de la negación, ese elemento x, heterogéneo con la estructura originaria de la verdad (es decir, tomado por formas de convicción que no se apoyan sobre tal estructura), ese elemento x —decimos— que, asumido como elemento verdadero, determina la situación en la que p y q se presentan como afirmaciones contradictorias entre sí. La verdad conoce

---

[9] Cf. Severino, E., *Studi di filosofia della prassi*, Milano, 1962, págs. 39-40.

a priori la existencia de esta *x*; pero, como se decía, tiene que despejar la incógnita, tiene que determinar en concreto el contenido de la *x*, mostrando justamente su heterogeneidad respecto de la estructura originaria. Esta tarea de la verdad puede triunfar, pero también puede fracasar: es decir, la verdad puede así encontrarse en situaciones tales que, incluso sabiendo que el motivo de su negación no puede contener verdad, sin embargo no se halle actualmente en condiciones de mostrar en concreto la no verdad del motivo. Es decir, la verdad puede encontrarse en situaciones aporéticas. Cuya superación, por otro lado, sólo puede ser operada mediante la concreta determinación de la *x*, y no mediante la eliminación de *p* o de *q*».

Y bien, la inmutabilidad del ser (prescrita por la oposición del ser a la nada) y el devenir del ser (presente en el aparecer) son precisamente los valores concretos, asumidos, en el caso presente, por *p* y por *q*. Se trata también aquí, entonces, de desenmascarar ese factor no verdadero (o sea, la *x*) que determina la *apariencia* de una oposición de la verdad consigo misma. Si el logos prohíbe que el ser no sea, entonces la contradictoriedad del devenir —la contradictoriedad de lo que es incontrovertiblemente manifiesto— debe ser solamente una *aparente contradictoriedad*.

2. LA VERDAD DE LA APARICIÓN DEL DEVENIR Y LA INTERPRETACIÓN NIHILISTA DEL DEVENIR

La alienación de la razón implica un sentido alienado del devenir: si no se advierte la imposibilidad de que el ser no sea, tampoco se sospecha que, al definir el devenir, que aparece como anulación del ser o como el emerger de la nada por parte del ser, se altera radicalmente el contenido auténtico del aparecer. *Repárese*: si al devenir se lo entiende, en cuanto definición, como la anulación del ser, o como el emerger del ser desde la nada, entonces la verdad del ser prohíbe que el ser devenga y lo proclama inmutable; *pero el problema, ahora, es este otro:* el devenir, *¿aparece* como una anulación semejante y como semejante emersión? Es decir, el devenir que aparece, ¿es el devenir que no puede convenir al ser? La razón alienada, decimos, tiende a ocultarse este problema y a aceptar como definitiva la expresión del devenir, que aparece, en función de ser y de no ser. A partir de Platón se establece, sí, que en el devenir de las cosas que aparecen, su no ser no es la nada de cada cosa, sino que es el no ser de una cierta cosa

—por lo que el devenir es el tránsito de un cierto no ser a un cierto ser—, pero el devenir que aparece, sin embargo, sigue siendo igualmente definido como tránsito de un momento en el que cierto algo *no es* (y por consiguiente es nada) a un momento en el que este algo *es*. O sea, a cada cosa, cuyo devenir aparece, se la pone como participante del ser y del no ser —τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, *República*, 478 e—, de manera que esta doble participación constituye la definición misma del devenir que aparece. Pero esta definición, ¿expresa con fidelidad el contenido que aparece?

Este pedazo de papel se está quemando rápidamente, y ahora se ha reducido a unas pocas cenizas. Decimos entonces que se ha *destruido* y que el resultado de esta destrucción es su ser ahora una nada. Pero —he aquí el problema—, *¿este ser nada aparece, o mas bien de aquel objeto ya no aparece nada* (nada del modo de ser que le convenía antes de ser quemado)? *¿Aparece que* el objeto es *nada*, o el objeto ya *no aparece*)? La primera respuesta es la de aquellos que dan valor de verdad a la astucia que permite la vida en el mundo, es decir, de aquellos que transforman la τέχνη en ἐπιστήμη: aparece que el objeto es ahora una nada, se dice, porque la llama que lo consumió y la ceniza que quedó pertenecen al contenido del aparecer. Pero si se les preguntara a éstos si el sol que se oculta tras las nubes se destruye, responderían que no, porque el sol puede *volver*; ¿y cuándo se ha visto que un cuerpo vuelva de sus cenizas? La ceniza sigue siendo ceniza y, *por consiguiente*, el objeto que se ha convertido en ceniza se ha destruido y ya no es nada. ¿Y si mañana los cuerpos volviesen de sus cenizas, igual que el sol vuelve de detrás de las nubes? Fantasías, responderían, porque hasta ahora el mundo ha seguido adelante de la manera que conocemos. Y, ciertamente, éste es el modo de pensar de todos nosotros, en cuanto estamos ocupados en defender nuestra vida en el mundo y nos preocupamos por que nuestra vida no devenga ceniza.

Pero de todas estas consideraciones resulta que el destruirse y el convertirse en nada de las cosas se afirma *no ya en cuanto este su ser nada aparezca* —es decir, en cuanto se exprese fielmente el contenido del aparecer— sino más bien *en cuanto este contenido es interpretado* según las categorías de aquella sabiduría práctica que hasta ahora ha favorecido la vida del hombre en el mundo. Desde el punto de vista de esta sabiduría se entiende —o sea, ¡se interpreta!— que lo que la naturaleza o el arte humano no son capaces de hacer volver, se ha destruido y ya no es nada. De tal

manera que, si en lugar de atenernos a las categorías de la δόξα (παίδων ἀθύρματα, dice Heráclito, fragmento 70) nos atenemos a las categorías de la ἀλήθεια (y la verdad no tiene necesidad de ser sabia), es decir, en este caso, nos preocupamos de expresar el contenido que aparece, del modo como aparece, entonces el devenir que aparece ya no podrá ser entendido como anulación del ser. Este cuerpo arde y a este cuerpo le sustituye su ceniza: el aparecer no atestigua sino una sucesión de acontecimientos: el pedazo de papel blanco, el acercarse de la llama, la llama que crece, un pedazo de papel más pequeño y de forma distinta, una llama más débil, un pedazo aún más pequeño y de forma otra vez distinta, la ceniza. A cada acontecimiento sucede otro, en el sentido de que *un segundo acontecimiento comienza a aparecer cuando el primero ya no aparece*. Después del último fuego, la ceniza; quiere decir: cuando el último fuego ya no aparece, aparece la ceniza. Pero que esto, que ya no aparece, ya ni siquiera sea, esto el aparecer no lo revela. Se *interpreta* esto sobre la base del modo como algo se presenta y desaparece: cuando algo, que no había aparecido nunca, aparece, se dice que nace y que antes era una nada; cuando algo desaparece y ya no vuelve, se dice que muere y se convierte en una nada. Y los hombres han aprendido que cuando algo se presenta de cierta manera, antes no había aparecido nunca; y, cuando desaparece de cierta manera, después ya no volverá.

Pero ésta es la interpretación no verdadera del devenir: sólo la intervención de la δόξα obliga a poner como una nada (antes y después de su aparecer) lo que se presenta y desaparece de cierta manera[10]. La comprensión verdadera del devenir, que es contenido del aparecer, destaca en cambio el silencio del aparecer acerca de la suerte de lo que no aparece. Y si el aparecer como tal silencia esta suerte, es revelada «sin adornos» (ἀκαλλώπιστα) por la verdad del ser que, Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι (Heráclito, fragmento 92), dice que el ser es y no puede no ser y permanece eterno junto a sí. Pero, mientras tanto, la aporía provocada por la verdad del ser ha desaparecido, al menos en la forma en que se

[10] Y permanecen también en el interior de la actitud dóxica las cosmogonías de la física moderna, construidas sobre la base de los así llamados 'principios de conservación', ya que cuando se postula la 'conservación' de la 'materia' o de la 'energía, se acepta la destrucción de todo lo que de tal materia o energía estuviese constituido. También aquellos que ponen al devenir como 'accidental' o 'subjetivo' traicionan el testimonio del aparecer y la verdad del ser, porque ni siquiera de lo accidental y de lo subjetivo se puede decir que no sean, y ni siquiera lo accidental y lo subjetivo aparecen como un salir de y un volver a entrar en la nada.

había presentado originariamente: ya que el aparece *no atestigua* lo opuesto de cuanto es exigido por el logos. El logos exige la inmutabilidad del ser —es decir, exige que el ser no sea nada y, por consiguiente, no salga de y no vuelva a la nada—, y el aparecer, en su verdad, *no atestigua* que el ser salga de y vuelva a la nada. La aparente contradictoriedad del devenir que aparece se elimina no ya introduciendo lo absurdo de un dios creador, que identifique el ser con la nada (como si el no ser del ser ya no fuese lo absurdo si fuese causado por un dios), sino liberándose de aquella definición del devenir que aparece, que es provocada por la intervención ilegítima de la δόξα —en donde tal definición es justamente esa *x* que provoca la aparente oposición entre *p*, es decir, la inmutabilidad del ser, y *q*, es decir, la presencia del devenir: los dos momentos aparentemente opuestos de la verdad—. Esta corrompida definición del devenir existente (y el devenir cuya existencia se debe afirmar es justamente el devenir que es manifiesto) está presente también en aquel pasaje del *De la interpretación* de Aristóteles, del que se ha hablado antes en la pág. 95; y es natural que los aristotélicos modernos vean el valor de este discurso aristotélico (=el ser es cuando es, y no es cuando no es) precisamente en su presunto ser manifestación de la experiencia[11].

[11] El «discurso aristotélico es tal que no sólo puede hacerse, en cuanto corresponde al relato del φαίνεσθαι, sino que debe hacerse, porque la experiencia no puede dejarse de lado» (G. Bontadini, art. cit., pág. 446). Precisamente aquí está la definición corrompida: en el suponer que el momento en que el ser no es (=cuando el ser no es), el momento, por tanto, en que el ser es nada, «corresponda al relato del φαίνεσθαι» —es decir, corresponda al relato que pondría la emersión de la nada y el anularse del ser—, y sea por consiguiente algo que 'debe' ser afirmado, «porque la experiencia no puede dejarse de lado». Y, en cambio, el φαίνεσθαι calla sobre el ser que no aparece y queda, sin apoyo alguno, el sopor ontológico que del ser dice: «cuando no es». El pasaje citado aquí arriba añade que este discurso aristotélico, «además, es discurso 'ya hecho'. Ha sido hecho en el mismo momento en que hemos semantizado al *ser* en su originaria oposición con la nada. Esta nada semantizante es, precisamente, el no ser del ser, ese no ser del que se da prueba en el devenir. El discurso aristotélico está así asegurado tanto en el campo semántico como en el campo apofántico» *(ibídem)*. Y, en cambio, puesto que del no ser del ser no se da prueba alguna en el devenir, el discurso aristotélico no sólo no está provisto de garantía alguna en el campo apofántico (más bien es desmentido por la verdad del ser, que prohíbe que el ser no sea), sino que en él —y sobre todo en esta interpretación que da Bontadini— se desvanece completamente la semántica del ser: puesto que esa nada que tendría que semantizar el ser, no aparece, y su aparecer tendría que valer como el fundamento de la semantización del ser, de ahí viene que el ser quede, en esta semántica neo-aristotélica, como una palabra por completo desprovista de significado. Que la ἀσυνήθεια no deje advertir a la verdad del ser la mistificación contenida en la definición del devenir existente operada en función de ser y no ser, es algo natural, por otro lado. Pero esta semantización del ser lleva a resultados inaceptables desde el mismo punto de vista de la

No aparece que el ser salga de y vuelva a la nada, sino que el ser aparece y desaparece. Estos aparecer y desaparecer hay que *interpretarlos* como el ser y el no ser de las cosas, sólo en caso de que se afirme que la totalidad del ser coincide con el ser que aparece. Entonces, el entrar en y el salir del aparecer significan ciertamente convertirse en ser y convertirse en nada. Pero incluso en este caso la anulación del ser se *interpreta*, no se comprueba. La verdad del ser, en fin, destruye el fundamento de esta interpretación, puesto que todo el ser, incluso el que ya no aparece y se ha dejado apremiar por acontecimientos y tiempos e historias, incluso ese pedazo de papel y esa llama que primeramente lo quemaba, incluso esa llama que se elevaba por última vez, todo el ser es, y está junto a sí inmutablemente y, por consiguiente, se extiende más allá de cuanto de sí descubre en el aparecer, como el mar, que sólo en las orillas se descubre y cubre los extremos de su fondo. El devenir que aparece no es el nacimiento y la muerte del ser, sino su presentarse y desaparecer. Es decir, el devenir es el proceso de la revelación de lo inmutable. (El parágrafo 26 del cap. XV

---

metafísica clásica. Si el ser es de hecho significante sólo en su oposición a ese no ser que sería dado en la experiencia del devenir, la significación del ser sería solamente un simple *hecho*, ya que el devenir de las cosas es solamente un hecho; esto es, no se puede excluir que la inquietud que se comprueba se aquiete en un espectáculo inmóvil, en el que ya no haya ni siquiera memoria o sospecha del no ser de las cosas que aparecen y en el que, por consiguiente, la palabra 'ser' no tenga ya significado alguno. De este modo, desde el punto de vista de la metafísica clásica se admite la posibilidad de que la doctrina neopositivista del sin sentido de la metafísica devenga una verdad.

El ser, por otra parte, es ciertamente significante sólo en su oposición con la nada (y viceversa). Cuando se afirma que el ser es lo que se opone a la nada, no se indica simplemente una propiedad, aunque sea la fundamental, del ser, sino que se pone el sentido mismo del ser: el ser es precisamente lo que se opone a la nada. La oposición tiene un protagonista (='lo que' se opone), y el significado del protagonista lo da la oposición. O sea, la semántica del ser coincide con la apofántica originaria del logos: la *operatio prima intellectus* (es decir, aquella que pone la significación del ser) se realiza *sólo* en la *operatio secunda intellectus* (aquella que opone el ser a la nada) (cf. *La struttura originaria*, cap. IV). Pero la nada semantizante no es algo que se pueda encontrar en la manifestación del devenir, sino que más bien es lo absolutamente distinto de cada y de la totalidad de lo positivo o, lo que es lo mismo, es lo absolutamente distinto de la totalidad del significante: el no ser ninguna de las determinaciones que constituyen la totalidad (¡ni siquiera la expresada por la palabra 'nada'!) Una absoluta negatividad —añádase— que no es requerida simplemente por la comprensión finita del ser —es decir, por una coincidencia que deba limitarse a abstraer el ser de la experiencia del devenir—, sino que debe ser puesta también por una conciencia absoluta e inmutable del ser. Ya que si el ser *no* es la nada —y si este 'no ser' es el sentido mismo de la ἀνάγκη—, entonces pensar el ser sin pensar la nada equivale a no pensar el ser: precisamente porque el ser es, por necesidad, la negación de la nada, y no pensarlo como esta negación significa no pensarlo (así como pensar el triángulo, pero no pensarlo como teniendo tres lados, significa no pensar el triángulo).

de *La struttura originaria* se titula precisamente: «El devenir como aparición de lo inmutable».) Pero téngase cuidado de no perder de vista la fuerza del discurso que ha llevado hasta aquí: el ser, como tal, y en su totalidad, es inmutable (no se puede pensar que no sea), y el devenir del ser, que es contenido del aparecer, no aparece como un salir de y un volver a la nada por parte del ser, sino como un presentarse y un desaparecer del ser, y por tanto como un presentarse y un desaparecer de lo que es, o sea, de lo inmutable, que es eternamente incluso cuando no ha aparecido todavía e incluso cuando ya ha desaparecido. Y por lo tanto: si se define el devenir en función de ser y no ser, entonces la verdad del ser proclama la inmutabilidad del ser; pero si se define el devenir según las determinaciones que le convienen auténticamente en cuanto contenido del aparecer —es decir, como el proceso de la revelación del ser—, entonces la inmutabilidad y el devenir del ser ya no valen como términos contradictorios entre sí.

El significado auténtico de la δόξα de Parménides sigue siendo un problema. Si se entiende que la δόξα es el aparecer mismo de lo múltiple y del devenir, y que la no verdad (οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής, fragmento I, v. 30) de la δόξα se constituye por la *oposición* entre el contenido del aparecer y el contenido del logos verdadero, entonces la responsabilidad de la alienación del sentido del devenir se remonta a Parménides, ya que es posible afirmar que el devenir que aparece se opone al logos que proclama la inmutabilidad del ser, es posible afirmar esto, únicamente si se mantiene que el aparecer atestigua el emerger de y el volver a la nada por parte del ser, es decir, únicamente si se interpreta inauténticamente el devenir que aparece. Desde este punto de vista, se daría ahí esta sustancial solidaridad entre Parménides, que pone la no verdad del devenir, y todos aquellos que, después, querrán 'salvar' el devenir: la interpretación del devenir en función de ser y de no ser. Pero una vez interpretado así, su salvación es una empresa desesperada, porque pretende salvar *el absurdo*, o sea, el no ser del ser. Si el significado de la δόξα parmenídea es un problema, está, sin embargo, fuera de dudas el que Parménides fue visto, por todo el pensamiento posterior, como aquel que había negado el devenir de la experiencia (o sea, había negado su valor verdadero) justamente por la oposición entre la verdad del ser y el devenir manifiesto, y por consiguiente como aquel que por primera vez había enseñado a definir el devenir en función de ser y de no ser (por lo que el devenir se presentaría justamente como lo opuesto del logos, que afirma la imposibilidad de que el ser no sea). La

metafísica clásica, que pretende salvar al devenir junto a lo inmutable, y la tradición inmanentista de la filosofía, que tiende a salvar el devenir rechazando lo inmutable, descienden ambas de la convicción de que el devenir es definido como se cree que lo ha definido Parménides. El mito de la salvación de los fenómenos se convierte así en uno de los modos fundamentales como se expresa la alienación del sentido del ser: precisamente porque no ha sabido alzarse hasta la verdad del ser, el pensamiento post-parmenídeo afronta la desesperada empresa de salvar el devenir, definido como el emerger de la nada y como la anulación del ser. La afirmación platónica del μεταξύ como participante del ser y del no ser (afirmación que encontrará en la teoría aristotélica del devenir como unidad de acto y de potencia la explicación sistemática propia), y la afirmación hegeliana del devenir como unidad del ser y del no ser, yacen igualmente abandonadas por la verdad del ser.

NOTA

¿Pero es precisamente el arriba expuesto el auténtico significado de la δόξα parmenídea? La mayor parte de los pasajes que, en el poema parmenídeo, determinan el sentido de la δόξα, dejan la cuestión indecisa. En el fragmento 19 se dice:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ'ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφεντα·
τοις δ'ὄνομ'ἄνθρωποι κατέθετ'επίσημον ἑκάστωι.

(«Así, según la opinión, estas cosas [que aparecen: τὰ αἰσθητά, según la expresión de Simplicio] han nacido, y existen ahora, y de ahora en adelante crecerán y llegarán a su fin. A ellas los hombres les han dado un nombre, señal para cada una».) Si en la lectura de este texto no se introducen las categorías de la razón alienada, entonces se encuentra afirmado en él que la δόξα *consiste en considerar que las cosas que aparecen se generan y se corrompen*, o sea, salen de y vuelven a la nada. Es decir, no se dice ahí que la δόξα consista en el aparecer de la generación y de la corrupción del ser (o sea, en el aparecer de su salir de y volver a la nada) —por lo que la no verdad del aparecer consistiría en la oposición entre el contenido que aparece y el contenido del logos—, sino más bien se dice ahí que la δόξα consiste en el opinar que las cosas que aparecen salen de y vuelven a la nada. Que esta opinión

no sea verdad es precisamente la verdad del devenir. Sólo el embotamiento del sentido del ser —y por lo tanto, del sentido del devenir— puede hacer suponer que, al poner como δόξα la salida de y la vuelta a la nada, se ponga por ello mismo como δόξα el devenir manifiesto de las cosas: si de hecho aparece, e incontrovertiblemente, el devenir del ser (es decir, el surgir del ser en el círculo del aparecer y su salir de él; es decir, el tránsito del no ser *ahí* al ser *ahí* y viceversa), no aparece en cambio ese comercio del ser con la nada. De manera que el poner como δόξα la afirmación de que el ser sale de y vuelve a la nada, es algo esencialmente distinto del poner como δόξα la manifestación del devenir (tal como el mismo se presenta efectivamente en el aparecer). En el fragmento 19 no se dice que el aparecer de las cosas sea enfermizo, sino que lo enfermizo consiste en el considerar que las cosas que aparecen (τάδε) salen de y vuelven a la nada. Estas son las palabras de Parménides y ésta es la verdad del devenir.

Pero cuando Parménides niega el devenir, definido en función de ser y no ser, ¿se percata de que esta negación no es solamente un rechazo, sino que exige la afirmación del devenir, entendido como el presentarse y el desaparecer del ser? Ciertamente, no hay huella de esta afirmación en cuanto nos queda de su poema. Lo que es justo negar —o sea, el devenir, entendido como el salir de y el volver a la nada—, Parménides lo ha negado (y aquí, la justicia es o la justicia de la verdad del ser, o la justicia de la verdad del aparecer). Y también este silencio ha empujado al pensamiento posterior a interpretar la negación parmenídea del devenir como negación del contenido del aparecer. Después de Parménides, el pensamiento ha mantenido la definición del devenir tal como se encuentra formulada explícitamente en los versos parmenídeos (es decir, ese devenir que Parménides negaba justamente); pero al mantener este sentido del devenir, se ha producido el equívoco de considerar que el devenir, así entendido, se encuentra contenido en el aparecer y, por consiguiente, como tal, no puede ser negado. De este modo, después de Parménides, la razón alienada se ha propuesto salvar los fenómenos y, por lo tanto, salvar ese devenir (como salida de y vuelta a la nada) que no sólo la verdad del ser prohíbe, sino que ni siquiera aparece.

Ese silencio de Parménides acerca de lo que se debe afirmar (o sea, el sentido auténtico del devenir) acompaña también los versos 38-41 del fragmento 8:

...τῷ πάντ'ὄνομα ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα θανὸν αμείβειν.

(«Por tanto, todo nombres serán esas cosas que los mortales han establecido con la convicción de que fuesen verdad: nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mutación del color luminoso».) También aquí se dice que no tiene verdad (y por tanto es δόξα) la convicción de que las cosas nazcan y mueran, sean y no sean, se transformen realmente. Tampoco aquí se dice que las cosas manifiestas no tengan verdad, sino que se pone como no verdad lo que efectivamente no tiene verdad (y que, por consiguiente, ni siquiera aparece): se pone como no verdad el devenir, entendido como un proceso en el que se trate del ser. Y, análogamente al último verso del fragmento 19, se destaca esa enfermedad del lenguaje, en el que se proyecta la inautenticidad del opinar: el nacer y el morir, el ser y el no ser, el transformarse y el consumarse de las cosas no tiene verdad alguna (y ésta es ciertamente la auténtica referencia del aparecer), sino que son únicamente los modos como las palabras y el lenguaje se convierten en esclavos de la no verdad del ser.

Si en estos pasajes Parménides calla del todo acerca del valor de la manifestación de las cosas, y se limita a hacer explícita la falta de valor de ese modo de pensar que afirma el devenir como un proceso en el que se trate del ser, entonces la invitación, contenida en el fragmento 7, para servirse del logos (κρίναι δὲ λόγωι) y no de los sentidos, podría ser entendida no ya como la posición de la no verdad del aparecer en cuanto tal, sino como el conocimiento de que el sentido del ser no es dado por el aparecer en cuanto tal, sino por aquella Δίκη suprema del ser, que prohíbe que el ser no sea. El aparecer como tal no dice nada sobre el sentido del ser y se limita a revelar y a ocultar el ser, incapaz de establecer algo de la suerte de lo que todavía no se ha revelado y de lo que ahora ya no es manifiesto. Y esta incapacidad podría expresarse bien por ese ἄσκοπον que, referido al ojo (ὄμμα), del que —a la par que el «oído retumbante» (ἠχήσσαν ἀκουήν) y la «lengua» (γλῶσσαν)— no debemos servirnos en el examen del ser, no significaría entonces (haciendo derivar ἄσκοπον de σκοπέω) la mera falta de valor de lo que se manifiesta sensiblemente, sino más bien (haciendo derivar ἄσκοπον de σκοπέω) la

inidoneidad de la manifestación sensible para ponerse como juez (κρῖναι) del sentido del ser.

Por otra parte, si Parménides es el que niega lo múltiple —y si esto pudiera discutirse atendiendo a los textos que nos han quedado, éste es en cualquier caso el modo en que Platón y Aristóteles entienden al Eleata—, entonces el aparecer de lo múltiple es ciertamente dóxico, es decir, la δόξα tiene que ser entendida precisamente como el aparecer, y no como la errónea interpretación del aparecer. Entonces, esta tesis repercute sobre la otra acerca del aparecer del devenir: porque sï el ser es lo simple, entonces el aparecer del devenir de lo múltiple no tiene verdad, justamente porque lo múltiple no tiene verdad. Ese silencio de Parménides sobre la necesidad de afirmar el devenir que aparece, se explicaría entonces por la imposibilidad implícita de acordar valor de verdad al devenir que aparece, precisamente por su ser devenir de lo múltiple. Pero ¿hasta qué punto estamos seguros de que Parménides haya pretendido negar lo múltiple? Que la posición de lo múltiple exija la intervención de Platón, es algo de lo que no puede dudarse, ¿pero estaba en Parménides la intención explícita de negar lo múltiple? Si no estuviese, entonces aquel silencio sobre el devenir que aparece volvería a adquirir el valor de un problema.

El mundo es la dimensión en la que los entes, al devenir (en sentido nihilista), o al ser aquello que hubiera podido no ser, son una nada. La metafísica comienza a 'ver' el 'mundo' desde el principio de su historia. No en el sentido de que el 'mundo' se deje ver, sino en el sentido de que la metafísica impone el 'mundo' a las cosas que se dejan ver (de manera que el mismo se convierte en el *a priori* de toda visión), y se convence de tenerlo delante como algo visto, es más, como lo que por excelencia es visto. Es la convicción de Parménides (¿que habría puesto como no verdad lo que estaba convencido de ver?) Quizás esta pregunta esté destinada a quedarse sin respuesta. Pero es en la propia escuela eleática donde, quizá por vez primera, se exprese, de la manera más rigurosa y determinada, la convicción de que el 'mundo' está delante como algo visto.

En el fragmento 8, Meliso demuestra que solamente el uno es (ἓν μόνον ἔστιν) y que lo múltiple no es[12]. Lo múltiple (πολλά)

[12] Meliso, fragmento 8 (2): εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαυτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ ημι τὸ ἕν εἶναι. εἰ γὰρ ἐότι γη καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὁρῶμεν καὶ ἀκούμεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μή μεταπίνπτειν

es todo lo que «vemos y oímos» (ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν), lo que «aparece», «parece» (δοκεῖ ἡμῖν) y que decimos que «entendemos» (συνιέναι) y «conocemos» (γινώσκειν): «tierra», «agua», «aire», «fuego», «hierro», «oro», «cosas vivas y muertas», «negras y blancas», «y todas las otras cosas que los hombres dicen que existen verdaderamente» (καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ). Pero todas estas cosas *se muestran* en transformación: πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. Nos *parece* (δοκεῖ δε ἡμιν) que las cosas se transforman; o sea, la transformación nos *aparece*, *se* nos *manifiesta*. De hecho, nos aparece que «el calor se convierte en frío y el frío en calor, lo duro en blando y lo blando en duro y que

---

μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν πέρ ἐστιν. νυν δέ φαμεν ορθως ὁρᾶν καὶ ακούειν καὶ συνιέναι. (3) δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήισκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοίον εἶναι, ἀλλ'ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῶι δακτύλωι κατατρίβεσθαι ὁμουρέων, καί χρυσὸς καὶ λὶθος καί ἄλλο ὁ τὶ ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι παν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι. ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν. (4) οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογει. φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ ἀίδια καὶ εἰδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιουσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. (5) δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν οὐδε ἐκεινα πολλὰ ὀρθως δοκεῖ εἶναι. ὀυ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἤν. ἀλλ'ἦν οἱόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιουτον. τοῦ γὰρ ἐοντος ἀληθινοῦ κρεισσον οὐδεν. (6) ἢν δὲ μεταπέσηι, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν.

«... (2) si hubiese muchas cosas, tendrían que ser tal como precisamente digo que es el uno. De hecho, si hay tierra y agua y aire y fuego y hierro y oro y una cosa está viva y la otra está muerta y negra y blanca y cuantas otras cosas los hombres dicen que hay —si, por tanto, todo esto existe y nosotros vemos y oímos rectamente—, es preciso que cada una de estas cosas sea tal como precisamente nos pareció la primera vez y que no cambie ni se convierta en diferente, sino que cada una sea siempre como precisamente es. Ahora nosotros decimos que vemos, oímos, entendemos rectamente. (3) En cambio, nos parece que el calor se convierte en frío y el frío en calor, lo duro blando y lo blando duro y que lo viviente muere y viene de lo no viviente y que todas estas cosas se transforman y que lo que era y lo que es en modo alguno son iguales; más bien, que el hierro, que sin embargo es duro, se deteriora al contacto con el dedo y así también el oro y las piedras y cualquier otra cosa que parece resistente y que, a la inversa, la tierra y las piedras proceden del agua. De modo que es por necesidad por lo que nosotros ni vemos ni conocemos la realidad. (4) Porque no hay cierto acuerdo en todo esto. De hecho, mientras decimos que las cosas son muchas y eternas y que tienen ciertos aspectos y resistencia, nos parece que todo se transforma y se cambie en lo que cada vez el ojo nos hace ver. (5) Está claro, por tanto, que no veíamos rectamente y que aquellas cosas no parecen rectamente ser múltiples; de hecho, no se transformarían si fueran reales, sino que cada una sería tal como precisamente parecía. De hecho, nada hay más poderoso que lo que existe realmente. (6) Pero si se transforma, he aquí que el ser pereció y el no ser nació».

lo viviente muere y viene de lo no viviente». *Pero, para cada cosa, su transformación significa que el ente perece y que el no ente nace:* ἢν δὲ μεταπέσῃ, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν. La transformación de las cosas *aparece:* eso significa que *aparece* que los entes pasan de su existir a su ya no existir (es éste el «perecer» de los entes), del no existir todavía al comenzar a existir (es éste el «nacer» de los entes). De la manera más explícita —esto es, saliendo de la ambigüedad del Maestro—, Meliso afirma de este modo el *aparecer* del *'mundo'*, o sea, el aparecer del no ser y de la conversión en nada de los entes. Y es precisamente porque está convencido de que el 'mundo' *aparece*, es precisamente por esto por lo que —confrontando el aparecer del 'mundo' con el principio de la inmutabilidad del ser— afirma la no verdad del aparecer: οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν («no vemos rectamente»); μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν («ni vemos, ni conocemos lo que verdaderamente es»). La afirmación del *ser* y, por consiguiente, de la eternidad de las cosas «no se acuerda» con el aparecer de su transformarse —οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ—, porque la transformación de los entes aparece como su salir de y volver a la nada. «Nada hay más poderoso que lo que verdaderamente es» (τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδεν); y, en cambio, el 'mundo' es el espectáculo de la debilidad de las cosas. (También Esquilo: «la techne [o sea, el proceso en el que las cosas se hacen 'mundo'] es mucho más débil que la necesidad»: τέχνη δ'ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ, *Prometeo*, v. 514. El crecimiento del poder de la civilización de la técnica sobrentiende la debilidad constitutiva de lo que es «técnico»: el ser). Para Meliso, la afirmación del 'mundo' no tiene verdad; para Platón y Aristóteles, esta afirmación es, en cambio, contenido de la «ciencia». La «ciencia» establece de hecho la diferencia y el «acuerdo» entre lo deviniente y lo inmutable, o sea, entre la techne y la necesidad. Pero la *visión* del 'mundo' es común a Meliso, Platón, Aristóteles. Deviene la evidencia cada vez más incontrovertible y permanece como el pensamiento dominante de Occidente.

3. La eternidad del ente y la aparición del devenir

Pero si la totalidad del ser es inmutable, cuando se pone que el devenir no implica el no ser, sino más bien el no aparecer del ser, ¿no se ha desplazado quizá solamente, con este discurso, esa apo-

ría, provocada por la verdad del ser, que en cambio se querría ya resuelta? ¿No hay que afirmar quizás que la entrada en el aparecer es también una determinación de lo positivo, de manera que, antes de que algo aparezca y después de que algo desaparece, este positivo, que es el aparecer de algo, *no es?* De este modo, incluso si se tuviese que decir que el devenir no es el anularse de las cosas, ¿no sigue estando, sin embargo, establecido que el devenir es el anularse (o el emerger de la nada) de esa cosa que es el aparecer de las cosas singulares que aparecen?

A propósito de esta objeción, ante todo hay que establecer qué valor asume en ella la posición del devenir. Es decir, cuando se objeta que, al entender el devenir como un presentarse y un desaparecer del ser, se sigue poniendo el no ser de ese ser que es el aparecer del ser —ya que antes y después del aparecer del ser, el aparecer no es—, cuando, por lo tanto, se objeta de este modo, ¿se basa esa objeción en una *comprobación* del no ser del aparecer (o sea, en una comprobación del devenir del aparecer, donde se comprueba justamente que el devenir es el salir de y el volver a la nada por parte de ese ser que es el aparecer), o se la basa en una *deducción* o inferencia de lo que el devenir tiene que ser, una vez que se entiende que es la aparición-desaparición del ser? Dicho en otros términos: la verdad del ser dice que en el devenir no se trata del ser, sino del aparecer del ser; la objeción destaca que, precisamente porque el aparecer es también él mismo un ser, entonces en el devenir se sigue tratando de ese ser que es el aparecer (de ahí la imposibilidad de no definir el devenir en función de ser y no ser); y bien, ¿pone la objeción de manifiesto eso sobre la base de la *comprobación* de que el aparecer sale de y vuelve a la nada, o sobre la base de un inferencia que deduce cómo el devenir sigue siendo cuestión de ser y no ser, incluso cuando se entiende que es aparición-desaparición del ser? Basta con la exposición de estas dos bases posibles de la objeción para destacar la falta de valor de la objeción misma.

La base de la objeción no puede ser una *comprobación* (o sea, no puede ser el aparecer de la anulación del aparecer), ya que el discurso antes efectuado a propósito del pedazo de papel que arde vale también para el surgir y el diluirse del aparecer de este pedazo de papel y, en general, para *cada* determinación cuyo devenir aparezca. Decir que de *este cuerpo* aparece que primero es y después no es, no puede significar ya más que esto: aparece que este cuerpo primero es (aparece) y después *no es* (no aparece). Y decir que del *aparecer de este cuerpo* aparece que primero es y después

no es, no puede significar ya más que esto: aparece que el aparecer de este cuerpo (su insertarse en el aparecer) primero aparece y después no aparece. Así como no aparece que este cuerpo, al arder, devenga nada, tampoco aparece que el aparecer de este cuerpo, al desvanecerse, devenga nada. Para *todo* aquello cuyo devenir aparece, el devenir es su presentarse y su desaparecer. Y si ésta es la constitución de hecho del devenir que aparece, la verdad del ser exige que ésta sea la constitución de derecho del devenir en cuanto tal, ya que precisamente la verdad del ser excluye la posibilidad misma de que llegue à aparecer esa anulación del ser, que de hecho no aparece.

Y no sólo eso, sino que es la misma verdad del ser la que quita *a priori* todo valor a toda posible *deducción* —ésta era la segunda base posible de la objeción considerada aquí arriba— de la necesidad de seguir entendiendo el devenir en función de ser y no ser, incluso si se pone que es aparición-desaparición del ser. Y así, a la objeción que afirma: «si el ser desaparece, entonces el aparecer no es» (donde el «si ... entonces» vale precisamente como una deducción lógica y no como una comprobación), la verdad del ser contrapone: «puesto que el ser no es y no se convierte en una nada, entonces toda posible demostración que llegue a afirmar que el ser no es, se encuentra *a priori* u originariamente privada de valor, o sea, tiene un valor solamente aparente: por lo tanto, la proposición: "si el ser desaparece, entonces el aparecer no es", está provista de un valor solamente aparente». Precisamente porque la verdad originaria es (o, mejor, incluye) la oposición del ser y de la nada, una demostración que llegue a poner la identidad del ser y de la nada es solamente una demostración aparente. Puesto que esta demostración pretende establecer una implicación necesaria entre un momento de la verdad originaria (o sea, el devenir) y un factor que niega otro momento de la verdad originaria (y este otro momento es la oposición del ser y de la nada, es decir, es la inmutabilidad del ser), existe aquí también una x —que hay que desenmascarar— que provoca la apariencia de esa implicación necesaria. Si no estuviésemos en condiciones de desenmascarar esta x, no por ello tendríamos que abandonar lo que no puede ser abandonado, es decir, por una parte la verdad del ser, que prohíbe que el ser no sea, y por otra parte la verdad del devenir, para la cual el devenir, que aparece, no es devenir del ser (es decir, un proceso en el que el ser salga de y vuelva a la nada), sino que es un presentarse y un desaparecer del ser. Así como, en general, si no estuviésemos en condiciones de resolver la aporía provocada

por la verdad del ser (es decir, que el ser es inmutable y que por otra parte el ser deviene), no por ello tendríamos que abandonar los dos momentos de la verdad originaria: la inmutabilidad del ser y el devenir que aparece: en una situación de este tipo se sabría, aunque fuese indeterminadamente, que estos dos momentos no pueden ser incompatibles, incluso si no se supiese indicar concretamente esas determinaciones que provocan la aparente incompatibilidad. Puesto que el aparecer del devenir no es el aparecer del nacer y del morir del ser, sino que es el aparecer de su presentarse y desaparecer, la aporía, considerada en su formulación general, queda de este modo resuelta: el aparecer no atestigua lo opuesto de la verdad. Pero, ahora, *¿cómo* hay que entender el surgir y el diluirse del aparecer, para que la aporía no se vuelva a presentar precisamente a través de la objeción de que ese surgir y diluirse implican el no ser del aparecer?

Esta pregunta permanece sin respuesta hasta tanto no seamos capaces de elevarnos hasta la comprensión de la estructura auténtica del aparecer, esto es, hasta tanto no nos demos cuenta de que *algo puede aparecer sólo si aparece su aparecer*, o sea, su estar incluido en el aparecer. De ordinario, nos representamos el aparecer (el 'pensamiento', la 'conciencia', el 'sujeto') como aquello a lo que le está permitido no tener como contenido a sí mismo: el aparecer —se sostiene— puede ser aparecer de las cosas, sin ser aparecer de su aparecer: el aparecer del aparecer sería una figura que se realiza sólo *cuando* se reflexiona sobre el aparecer de las cosas. Y, sin embargo, el aparecer es un predicado que conviene necesariamente a las cosas que aparecen: no en el sentido de que cada cosa que aparece no pueda no aparecer, sino en el sentido de que, al aparecer, el aparecer le conviene necesariamente (así como a esta superficie, que es roja, conviene necesariamente ser roja, y si deja de aparecer como roja no deja en cuanto es *ésta,* sino en cuanto es una permanencia subtensa en la superficie roja y en la superficie no roja). Pero si una determinación (P) se predica necesariamente de otra (S), entonces, si S aparece sin que P aparezca, no aparece S: justamente, porque S es aquello a lo que conviene P. Si P conviene necesariamente a S, S aparece sólo si aparece P (de igual modo que si se hubiese demostrado que el relámpago está necesariamente acompañado por el trueno, cuando apareciese el relámpago y no el trueno, lo que aparecería no sería el relámpago: justamente, porque el relámpago es aquello que está acompañado por el trueno. Ahora bien, si esta lámpara (S) aparece, pero no aparece el aparecer de esta lámpara (P), entonces esta lámpara no

puede aparecer. Y si en lugar de esta lámpara aparece cualquier otra cosa (S), esto otro, por idéntica razón, puede aparecer sólo si aparece su aparecer; de modo que si nos propusiésemos dejar aparecer algo, sin hacer aparecer el aparecer de lo que aparece, nos propondríamos realizar lo irrealizable. El aparecer del ser es al mismo tiempo, necesariamente, aparecer de sí mismo, o sea, el contenido que aparece incluye necesariamente su aparecer. Esto, incluso si en la conciencia común (o sea, en las actitudes no verdaderas del aparecer) no se es consciente de tal esencial presencia del aparecer.

Por lo tanto: si, cuando esta lámpara aparece, aparece necesariamente su aparecer (o sea, su estar incluida en el horizonte del aparecer), entonces, si esta lámpara comienza a aparecer, comienza a aparecer también su aparecer; y si esta lámpara ya no aparece, tampoco aparece su aparecer. Eso trae consigo que el devenir de algo no sea simplemente el tránsito del no aparecer al aparecer de la cosa cualquiera, sino que, al mismo tiempo, sea el tránsito del no aparecer al aparecer *del aparecer* de la cosa cualquiera. *En el mismo acto* en que algo pasa del no aparecer al aparecer (o del aparecer al desaparecer), *en ese mismo acto* el aparecer de la cosa cualquiera pasa del no aparecer al aparecer (o del aparecer al desaparecer).

Cuando se objeta entonces que si el devenir es un presentarse o un desaparecer del ser, sigue ocurriendo que, en el devenir, ese ser que es el aparecer *no es* (es decir, no es cuando la cosa cualquiera no ha aparecido todavía y cuando ya no aparece), cuando se objeta de este modo nos encontramos afirmando el no ser de lo que *ya ha sido puesto* como un no aparecer; o sea, se exige que sea expresado en función de ser y no ser lo que *ya ha sido expresado* en función de aparecer y no aparecer. En otras palabras, es solo porque no nos damos cuenta de que el presentarse y el desaparecer de algo es *al mismo tiempo* el presentarse y el desaparecer del aparecer de la cosa cualquiera, es sólo por este motivo por lo que, en relación con la posición del devenir como presentarse y desaparecer del ser, nos sentimos autorizados para inferir que, por tanto, si algo se presenta y desaparece, entonces su aparecer *no* es (o sea, respectivamente, no es todavía y ya no es). En cambio, si nos damos cuenta de que el devenir de algo es al mismo tiempo el devenir del aparecer de la cosa cualquiera —y entiéndase aquí el devenir en su definición auténtica—, entonces ya no hay espacio para atribuir al aparecer un devenir inauténticamente definido en función de ser y no ser: ya no existe posibilidad de *reanudar* el

discurso y de concluir que, si el ser se presenta y desaparece, *entonces* su aparecer no es: precisamente, porque su aparecer ya ha sido puesto, también él, como algo que se presenta y desaparece. La objeción, por tanto, surge porque se quiere efectuar inauténticamente lo que ya ha sido efectuado auténticamente.

Si no se es consciente del aparecer (esto es, si el aparecer, aun siendo necesariamente aparecer del aparecer, no sólo no se da cuenta de esta autorreflexión, sino que ni siquiera se da cuenta de sí mismo y esta ignorancia de sí caracteriza las formas no verdaderas del aparecer), entonces el devenir de las cosas no puede ser entendido más que como tránsito del no ser al ser y viceversa; y lo mismo ocurre si no se es consciente de que el presentarse-desaparecer de las cosas es al mismo tiempo el presentarse-desaparecer de su aparecer: también en este caso se dirá que el devenir de su aparecer es el tránsito del ser al no ser, y viceversa, de su aparecer.

Todo devenir que aparece es por tanto tránsito del no aparecer al aparecer: y sólo la imposibilidad de captar la auténtica estructura del aparecer puede hacer que se concluya que, si el devenir es presentarse-desaparecer, entonces el aparecer no es[13].

---

[13] Si el devenir es el proceso del presentarse-desaparecer, y si se afirma la existencia del devenir porque el devenir aparece, entonces el aparecer del devenir es una forma de autoconciencia. Pero distíngase esta forma de autoconciencia de la autoconciencia según la cual se realiza el aparecer, en cuanto es aparecer de algo. Si algo aparece, se ha dicho, aparece el aparecer de ese algo (o sea, el aparecer se tiene siempre como contenido); y si algo comienza a o deja de aparecer, comienza a y deja de aparecer también este aparecer de ese algo. El aparecer de este comenzar a y dejar de es el aparecer del devenir, el cual aparecer, sin embargo, precisamente porque es aparecer *del devenir*, no comienza a y no deja de con ese comenzar a y dejar de del que el aparecer es aparecer. El aparecer del devenir no deviene (o sea, no deviene de ese devenir del que es aparecer): hay, por consiguiente, un aparecer que comienza (a aparecer) y acaba, y hay un aparecer que asiste a este proceso (es precisamente su aparecer). Si este segundo aparecer estuviese implicado en el proceso, del que es aparecer, no existiría aparecer del proceso. Es decir, si el aparecer del devenir comenzase cuando lo devenido comienza, lo devenido no podría aparecer *como devenido*, ya que para aparecer como tal debería aparecer eso respecto de lo cual lo devenido ha surgido, pero esta condición no podría verificarse si el aparecer comenzase cuando lo devenido comienza: en esta suposición, lo devenido no aparecería como resultado, sino como algo inmediato (como ocurre en todas aquellas situaciones en las que se *es* en el devenir, pero no se lo *pone*, o sea, se pasa del no tener al tener presente algo, pero no se pone, o sea, no se refleja, no se deja aparecer este tránsito).

Otra cosa es, por tanto, aquella forma de autoconciencia en la que el aparecer tiene como contenido el proceso del presentarse-desaparecer; otra cosa es aquella forma de autoconciencia, que se realiza por el hecho mismo de que el aparecer de algo implica el aparecer de sí mismo. En el primer caso, el aparecer no tiene como contenido a sí mismo, sino el aparecer que deviene —(el aparecer no deviniente tiene como contenido el aparecer deviniente); en el segundo caso, el aparecer tiene como contenido a sí mismo—. (De ello se deduce que, precisamente porque el

4. Aparición trascendental y aparición empírica

Pero el devenir que aparece es siempre el devenir de *una* determinación particular, o 'empírica', del contenido que aparece: es el devenir de este pedazo de papel que arde, o es el devenir del aparecer de esta o esa determinación. Si el devenir de todo lo que aparece deviniente es el entrar y el salirse respecto del aparecer, del aparecer, en cambio, entendido no ya como determinación particular o 'empírica', sino como acontecimiento trascendental, o sea, como el horizonte de la totalidad de lo que aparece (y, por consiguiente, como el horizonte en el que surgen y del que se despiden las determinaciones que devienen), del aparecer, por lo tanto, entendido de este modo, no aparece y no puede aparecer el devenir: del aparecer, como acontecimiento trascendental, no aparece y no puede aparecer el surgir y el despedirse respecto del acontecimiento trascendental.

Para que el surgir aparezca como tal, tiene que aparecer el 'antes', respecto del cual se constituye el surgir; y para que el diluirse aparezca como tal, tiene que aparecer el 'después' como lo ya no incluyente de lo que se ha diluido; de manera que el horizonte que incluye cada antes y cada después que aparecen —y tal horizonte es precisamente el aparecer como acontecimiento trascendental—, tal horizonte no puede aparecer como lo que surge y

---

devenir aparece, este aparecer no deviniente del devenir aparece, realizándose por tanto también aquí el segundo de los dos casos indicados).

Pero lo que más importa observar aquí es que si el aparecer del devenir no deviene del devenir del que es aparecer, puede devenir de otro devenir. Primero la serenidad, después las nubes, o sea, primero aparece la serenidad, después las nubes: el aparecer de este devenir no deviene, en el sentido de que no comienza con el comenzar del aparecer de las nubes (y no acaba con el acabar del aparecer de la serenidad). Pero el aparecer de la transformación del tiempo deviene también él mismo (aunque sea mediante un devenir diferente de aquel del que es aparecer): antes de que apareciese la transformación del tiempo, aparecía el recuerdo de la jornada precedente, y después del aparecer de aquella transformación ha aparecido una melancolía y una aprehensión por los acontecimientos del mañana. El aparecer del devenir puede devenir, pero este devenir se realiza en el interior de un campo más amplio del aparecer, que a su vez puede devenir, y así sucesivamente hasta tanto no se llegue al *horizonte total* del aparecer actual, que, como ahora se destacará en el texto, no sólo no aparece, sino que ni siquiera puede aparecer como deviniente.

Pero mientras tanto, manténgase que de *cualquier* devenir hay que afirmar que es el tránsito del no aparecer al aparecer de algo: por lo que el presentarse de ese algo es al mismo tiempo el presentarse, o sea, el surgir, en el aparecer, del mismo aparecer de ese algo: esto, ya sea en el caso de que ese algo sea un color, un sonido, un sentimiento, ya sea en el caso de que él mismo se constituya como el aparecer de algo o como el aparecer del devenir de algo.

como lo que se diluye (o sea, como se decía, no puede aparecer como algo que entre y salga del aparecer). O también: si apareciese el salir y el ponerse del aparecer, aquello cuyo salir y cuyo ocaso aparecerían sería el aparecer como determinación empírica, y no el aparecer como espectador de esta vicisitud, es decir, como horizonte total del aparecer. El único sentido según el cual se puede afirmar el devenir del acontecimiento trascendental lo da, por consiguiente, el devenir de su contenido: el acontecimiento trascendental aparece como deviniente no ya en el sentido de que aparezca su salir y su ocaso, sino en el sentido de que aparece el salir y el ocaso de las determinaciones particulares del contenido del aparecer. El presentarse y el desaparecer de algo —o sea, su devenir— tienen que ser entendidos, por tanto, como el entrar y el salir de la cosa cualquiera respecto de la firme dimensión trascendental del aparecer (la cual, por lo tanto, al incluir algo, incluye, en ese mismo acto, esa inclusión, o sea, incluye el aparecer de la cosa cualquiera —dado que, como se ha establecido, algo puede aparecer sólo si aparece su aparecer).

Lo que aquí arriba hemos destacado tiene una importancia fundamental para la verificación del sentido de la aporía provocada por la verdad del ser: si tal aporía se constituye (es decir, logra adquirir la apariencia de una contradicción interna a la verdad) respecto de las determinaciones particulares del contenido que aparece, ya que de ellas aparece el devenir, tal aporía no logra en cambio ni siquiera constituirse, o sea, ni siquiera formularse, respecto del horizonte trascendental del aparecer, porque si la verdad del ser exige que todo positivo, y por consiguiente también el horizonte trascendental, sea inmutable, eterno, el horizonte trascendental *no* aparece, sin embargo, como deviniente: aquí ni siquiera hay la *apariencia* de que el aparecer niegue al logos. El acontecimiento trascendental es eterno (como cualquier otro positivo) y no aparece como deviniente. Y no se puede ni siquiera *suponer* que el acontecimiento trascendental no sea (esto es, no se puede suponer que hubiera podido no ser y que podría no ser ya), puesto que esta suposición es el escándalo de la razón, o sea, es la suposición de que algo positivo sea una nada.

De las determinaciones particulares del contenido del aparecer se puede suponer que no aparezcan más, o que hubieran podido no aparecer (igual que, de hecho, se comprueba que al principio no aparecían y después ya no aparecen); pero no se puede suponer que hubiese podido no aparecer nada o que podría no aparecer ya nada, porque de este modo se supondría que eso positivo que es el

aparecer del ser —o sea, eso positivo que es el horizonte total del aparecer— habría podido o podría ser una nada. Si se quiere permanecer fieles a la verdad del ser, que prohíbe que cada positivo sea una nada, hay que proclamar, por tanto, que lo inmutable se revela necesariamente en el aparecer actual. Todo es eterno, y el devenir es el presentarse y el desaparecer de los miembros de lo eterno, es su entrar en y salir de la luz del aparecer. Pero el aparecer —ese ojo de luz como se muestra a Dios— es ese momento de lo eterno que no sólo rechaza, como cualquier otro momento, no ser, sino que precisamente por este rechazo es la luz ya desde siempre encendida a Dios y que no puede apagarse: si de lo eterno no apareciese nada, el aparecer (o sea, ese cierto ser que es el aparecer en cuanto acontecimiento trascendental) sería aparecer de nada y, por consiguiente, no sería, es decir, sería una nada. Las determinaciones particulares de lo inmutable, en cambio, pueden no aparecer (y, por consiguiente, puede no aparecer el aparecer de esta o esa determinación, o sea, el aparecer como acontecimiento empírico): las mismas, sin embargo, están desde siempre y por siempre junto a sí y su no aparecer no implica la anulación del círculo total del aparecer. Si no todos los huéspedes de la casa del ser salen fuera a la luz, sin embargo, siempre hay alguno que se muestra en el umbral y se deja iluminar por la luz y la luz puede vivir; pero si se quedan todos dentro banqueteando, la luz no ilumina ya nada y por consiguiente ya no vive y ya no es nada. Y puesto que también la luz es un huésped de la casa del ser, su anularse es una falta en el coro divino, que esta vez conocería la envidia. Si el aparecer del ser es la esencia del hombre, el hombre es esta eterna mirada sobre el ser: ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ψυχή (*Fedro*, 246): pero en sentido emergente respecto de los otros seres, que son todos igualmente ingenerables e incorruptibles: esto es, en el sentido de que mientras estos otros miembros del ser pueden esconderse, el aparecer (ψυχή) es el gesto eterno de Dios, en quien queda eternamente suscitado un espectáculo divino. (De ahí que Aristóteles diga del intelecto en acto que piensa *siempre* —ἀλλ'οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ, *Del Alma*, III, 430 a 22—, únicamente él inmortal y eterno: καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον, *ibídem*, 430 a 23).

5. «Ni habla ni oculta, sólo apunta a algo». La aparición de la parte y la diferencia ontológica

Un gesto eterno, decimos, porque si lo inmutable se revela necesariamente, si su presencia en la morada del aparecer no puede

no acaecer y esta morada lo acoge ya desde siempre, por otra parte lo inmutable no se revela totalmente —y su manifestarse es un gesto—. Dice Heráclito que «el señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta,sino que hace señas» (ʽΟ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, fragmento 93). No se oculta completamente, porque este recato suyo sería el no ser del aparecer; no se revela completamente, porque sus miembros desaparecen cuando otros se presentan y se presentan cuando otros desaparecen. Justamente porque el aparecer de lo inmutable es un proceso, lo inmutable se oculta precisamente en cuanto se revela y se revela precisamente en cuanto se oculta. Si un viento se levanta allí fuera y empuja en la ventana para entrar, la silenciosa penumbra de la habitación ya no aparece: la claridad, la hoja, los libros, las flores aparecen ahora con ese viento y han cambiado por ello de semblante y de sentido. Precisamente porque la voz nueva del viento ha entrado en el aparecer, precisamente por esto la habitación adormecida, este inconfundible sello del ser, ya no aparece: aparece ahora otro, un sello nuevo e igual de inconfundible. El presentarse de algo es el desaparecer de algo y viceversa; algo se puede presentar (o sea, entrar en el aparecer) sólo si algo desaparece, y viceversa. (Es de nuevo Heráclito quien advierte que, en el devenir, cada cosa vive la muerte y muere la vida de lo opuesto: ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, fragmento 62).

Precisamente porque el aparecer de lo inmutable está en proceso, lo inmutable se revela *en parte*. Lo que quiere decir que la parte no se revela en el todo, no aparece en tan dichosa compañía, en la que sin embargo se encuentra; y se encuentra *esencialmente*. El ser en el todo no es una propiedad accidental de la parte, porque ni la parte puede dejar de ser, ni el todo puede dejar de comprenderla: si se produjese eso, se realizaría lo que la verdad del ser prohíbe: que el ser (en este caso, el ser de la parte o del todo) no sea. La parte es lo que es en el todo, o sea, a su significado —flor, casa, estrella— pertenece necesariamente el encontrarse en el todo. Si, por consiguiente, la parte aparece, pero no aparece el todo en que la parte reside, lo que aparece entonces *no* es la parte en el significado concreto que a ella corresponde en cuanto residente en el todo, sino que es un significado diferente del significado concreto.

Este principio fundamental, que contiene la esencia misma de la dialéctica, tiene alcance trascendental (y ya ha sido utilizado arriba en la fundación de la afirmación de que el aparecer de algo implica necesariamente el aparecer del aparecer mismo de la cosa

cualquiera). Ha sido ya formulado antes al decir que si a un significado (=algo positivo) conviene necesariamente un predicado, y si tal significado aparece sin que este predicado aparezca, entonces efectivamente aparece un significado *diferente* del significado considerado-diferente, decimos, no simplemente porque primero el significado aparece con el predicado y después aparece solo, sino porque es diferente del significado mismo en cuanto distinto del predicado que necesariamente le conviene, de manera que esto distinto, en cuanto relacionado con el predicado, es ello, como tal, diferente del significado que aparece solo y que por lo tanto ya no es solamente algo 'distinto', sino algo 'separado' del predicado. En otras palabras, puesto que *s* es el significado (la parte) y *p* el predicado (el ser en el todo), si *s* aparece sin que *p* aparezca o si σ indica *s* en su aparecer sin *p*, entonces σ no es diferente de *s* sólo porque *s* es diferente de *sp*, sino porque σ es diferente de *s* en cuanto distinto de *p*: justamente, porque *s* significa *s*, sólo en su estar en relación con *p*; y al no aparecer en esta relación, ya no significa *s*. Si decimos que la parte es lo abstracto (y que el todo es lo concreto), el aparecer de la parte sin el aparecer del todo es una *comprensión o manifestación abstracta de lo abstracto*, es decir, un no ver lo abstracto tal como es, de manera que lo que efectivamente aparece (lo abstracto en su ser sustraído al envolvimiento del todo) es *el resultado* de la comprensión abstracta de lo abstracto[14].

Lo eterno aparece (y no puede no aparecer) pero, puesto que aparece en proceso, aparece en parte; o sea, lo que aparece de lo eterno no aparece en su ser en el todo, y por consiguiente la parte que aparece no es la parte en cuanto comprendida por el todo. En «Volver a Parménides», a este *no ser* se le ha llamado la auténtica 'diferencia ontológica' (pág. 54). Que no es la diferencia entre dos entes, cada uno de los cuales esté desprovisto de lo que el otro posee: la parte que aparece no es una positividad que no esté incluida en el todo inmutable, ya que, en cuanto lo que aparece es algo positivo, reside, como todo otro positivo, en el omnicomprensivo círculo de lo inmutable. Pero en cuanto la parte aparece como no residente en el todo comprensivo, esto es, en cuanto no aparece la *concreta* relación de la parte con el todo, la parte no aparece como es. Y puesto que lo que aparece no puede ser nada que no sea en lo eterno, la parte aparece en una *carencia*, o sea, en su ser carente de lo que posee (o de lo que la traspasa), como parte, en

[14] Esta temática fundamental ha sido desarrollada analíticamente en los capítulos I y XII de *La struttura originaria*, cit., y ha sido reanudada en los *Studi di filosofia della prassi*, cit., II, cap. I, parágrafo 4.

cuanto comprendida por el todo. En cuanto comprendida de este modo, la parte, como distinta de lo comprensivo, es sin embargo traspasada por lo comprensivo (así como un cuerpo vivo, si bien distinto de la vida, es sin embargo traspasado por la vida, y es distinto del cadáver, que solo aparentemente, o sea, sólo en cuanto contemplado de mala manera, es idéntico al cuerpo vivo): es justamente en este distinguirse como la parte resulta determinada (o 'traspasada') por aquello de lo que se distingue; en cambio, en cuanto aparece sola, y no aparece, por consiguiente, en este distinguirse, o sea, en este ser determinada, la parte se altera y esta alteración no puede ser sino su empobrecerse o su palidecer respecto del semblante veraz que le refulge en la compañía dichosa de lo inmutable.

La parte, que aparece sola, difiere de sí en cuanto comprendida por el todo, en el sentido de que pierde (=oculta) algo de sí en cuanto comprendida de ese modo. Es decir, del aparecer no se retrae simplemente la dimensión que excede a la parte, sino que, precisamente por este retraerse, hay también un retraerse en la parte misma que aparece, y que aparece, por consiguiente, deslucida. Pero de este modo es posible objetar contra esta institución de la diferencia ontológica. El motivo por el que hay que entender a la alteración de la parte que aparece abstractamente (es decir, sola, como no comprendida por el todo) como una carencia en la parte, tal motivo viene dado por la consideración de que *todo* el ser es inmutable, de manera que la parte que aparece en soledad puede diferir de sí en cuanto acompañada por el todo, sólo en el sentido de que en la soledad falta algo que, en cambio, está presente en la compañía con el todo. En otras palabras: σ difiere de *s* sólo en el sentido de que en σ falta algo (o sea, no aparece una dimensión de positividad) que en cambio se encuentra en *s*: precisamente, porque si σ difiriese de *s* en el sentido de que en σ se encontrase una positividad no contenida en *s* o no contenida en la comprensión de *s* por parte del todo, ocurriría que la positividad contenida en σ y no en el todo inmutable, residiría sólo en el ámbito del aparecer, por lo que su presentarse y desaparecer serían su emerger de y su entrar en la nada, esto es, serían la negación de la verdad del ser. No obstante —*he aquí la objeción*—, el contenido del aparecer no es una nada: si σ es carencia respecto de *s*, σ sin embargo no es una carencia total, es decir, es un ser. Y si todo ser es inmutable, también σ es inmutable, de manera que el aparecer de σ es —incluso si se lo quiere entender como la manifestación abstracta de *s*— el aparecer *adecuado* de un momento de lo inmutable. O sea, si ese

momento de lo inmutable que es s aparece inadecuadamente (es decir, aparece en soledad y no en su ser comprendido por el todo), por otra parte lo que de *s* logra aparecer (y lo que de *s* logra aparecer es σ) es un momento de lo inmutable, que aparece adecuadamente, es decir, que es en el todo tal como aparece. Así, la diferencia ontológica se reduce al hecho de que del todo aparece una parte, y esta parte aparece tal como es.

Este modo defectuoso de entender la diferencia ontológica no deriva de otra cosa que del no darse cuenta de que *s* es el modo como σ existe en cuanto concretamente comprendido por el todo, y que σ es el modo como *s* aparece cuando *s* aparece en soledad, es decir, como no comprendido por el todo. O sea, no se puede decir que la existencia de σ, en cuanto comprendido por el todo, sea algo diferente de *s*. El ser (esto es, lo inmutable) aparece. Llamamos σ a esto que aparece. Pero puesto que el aparecer del ser es en proceso, el ser aparece en parte (y σ es precisamente esta parte que aparece). Por tanto, la parte no aparece tal como es, ya que no aparece según aquella determinación que esencialmente le conviene: su ser comprendida por el todo. Llamamos *s* a la parte en cuanto concretamente comprendida de este modo, o sea, a la parte tal como es, y por consiguiente afirmamos que σ difiere de *s* y que esta diferencia es un empobrecimiento de *s*, o sea, es un faltarle algo que se encuentra en *s*. Esta carencia no es ciertamente una nada, sino que más bien es la carencia en la que o según la cual se realiza el ser que aparece (o sea, σ). Pero en este instante no se puede concluir diciendo que, entonces, puesto que *todo* lo positivo (y, por consiguiente, también σ) es inmutable, entonces σ aparece tal como es; no se puede concluir así, justamente porque σ, tal como es, *es decir*, como comprendido en el todo, es *s* —por lo que lo que aparece no aparece tal como es (y por otra parte, en este su diferenciarse, no puede añadir ninguna positividad al todo, y por consiguiente se diferencia como una carencia: no por el simple motivo de que no el todo, sino la parte, aparece, sino porque la parte misma que aparece está empobrecida respecto de la parte tal como es).

La misma incorrección que lleva a la defectuosa concepción que acabamos de considerar de la diferencia ontológica, puede dar lugar a una conclusión diferente, también ella en oposición con el auténtico concepto de tal diferencia. Es decir, puede objetarse que si cuando *s* aparece aislado del todo, lo que efectivamente aparece es σ, entonces también σ aparece aislado del todo, y por consiguiente lo que efectivamente aparece no puede ser ni siquiera σ, sino algo diferente de σ -sea σ'. Pero también σ' aparece solo (es

decir, se manifiesta abstractamente) y, por consiguiente, ni siquiera podrá aparecer σ', sino algo diferente de σ'. Pero *cualquier* contenido que se pretenda poner como lo que efectivamente aparece, aparecerá necesariamente en soledad y, por consiguiente, como otro de lo que es, de manera que el aparecer no podrá ser aparecer de algún contenido. —También aquí, el vicio originario está en el no darse cuenta de que σ, en cuanto comprendido por el todo, no es algo diferente de *s*, sino que es *s* mismo. Si no se capta esto, entonces σ, en cuanto concretamente comprendido, resulta hipostasiado como algo diferente de *s*, y de esto diferente nos vemos después obligados a decir que, cuando aparezca solo, ni siquiera podrá aparecer como σ (justamente porque σ es el modo como aparece *s* cuando aparece solo, y por consiguiente no puede ser el modo como aparece esta hipóstasis, cuando la misma aparece sola). Es decir, cuando se dice que *también* σ aparece aislado del todo, se sobrentiende que, si σ apareciese en su relación concreta con el todo, sería algo diferente de *s*. Y en cambio *s* es precisamente σ en cuanto relacionado concretamente; de manera que el discurso que afirma que *ni siquiera* σ puede aparecer, no hace más que *repetir* cuanto ya ha sido dicho mediante la afirmación de que, si *s* aparece solo, entonces lo que efectivamente aparece no es *s*, sino σ. Se repite lo mismo, poniendo lo mismo como otro: por lo que la conclusión se debe a una proposición autocontradictoria.

Nada, de lo que aparece, aparece tal como es en el todo; y todo lo que aparece se encuentra inmutablemente en su concreto residir en el todo. Ni siquiera el aparecer, o sea la misma comprensión abstracta del ser, aparece tal como reside en el todo: la comprensión abstracta del ser se comprende también abstractamente a sí misma: el aparecer —en el que el ser necesariamente se revela— no capta la concreta relación en que él mismo se encuentra con el todo. *Todo* lo que aparece (y por tanto, también el mismo aparecer) difiere por tanto del ser: pero en el sentido de que lo que aparece es el ser mismo en cuanto abstractamente manifiesto, o sea, es el ser mismo en su ocultarse en el acto en que se revela. En «Volver a Parménides» se dice justamente que lo que aparece es el «resultado de una comprensión abstracta de la totalidad inmutable» (página 87). Lo que aparece no añade por tanto nada al ser (es decir, a lo inmutable): justamente, porque lo que aparece es el ser. Y, sin embargo, lo que aparece *difiere* del ser: justamente, porque el ser, al aparecer, no se revela en toda su plenitud[15].

[15] La manifestación abstracta del ser provoca una diferencia entre el ser, como resultado de la manifestación abstracta, y el 'mismo' ser, en cuanto comprendido

La diferencia ontológica es así la diferencia entre el ser y el ser ahí, o sea, entre el ser en cuanto tal y el ser en cuanto manifiesto abstractamente. El mundo (lo que aparece) es Dios en cuanto se revela en la conciencia finita (cuya finitud es precisamente su valer como un aparecer abstracto del ser). Pero la conciencia finita (el aparecer actual) es ella misma, precisamente en cuanto no es una nada, un momento de lo inmutable y, es más, es aquel momento que no sólo es inmutable, sino que —en cuanto totalidad del aparecer— no aparece *ni siquiera* como deviniente, y es tal que su devenir puede ser entendido solamente como el presentarse y el desaparecer de sus contenidos particulares: el acogerlos y el despedirlos. La diferencia ontológica es un acontecimiento interior a lo inmutable: el aparecer actual, en el que se revela lo eterno, es un momento de lo eterno.

6. Fondo y variantes

Y lo eterno no puede no revelarse ahí, porque de otro modo el aparecer, como horizonte total, no sería (es decir, sería una nada). Pero aquí no hay que olvidar que si es imposible que el ser no aparezca actualmente, este aparecer necesario no es, sin embargo, el aparecer de la totalidad concreta del ser. Para que el aparecer sea, es necesario que el ser se revele; pero no es necesario que se revele totalmente: justamente porque, *de hecho*, el ser, al revelarse en proceso, *no* se revela totalmente, y este hecho no podría acaecer si implicase el no ser del aparecer. La necesidad no puede ser desmentida por un hecho: lo absurdo es lo que no puede acaecer.

Lo que del ser es necesario que aparezca, para que el aparecer sea, no es el todo concreto del ser. Llamamos 'campo persintáctico' (cf. *La struttura originaria*, cap. XII, parágrafo 29) o, simplemente, 'fondo' a este contenido necesario del aparecer[16]. Pero el

concretamente por el todo: pero los *límites* de esta diferencia son actualmente imprevisibles o, mejor aún, dejan prever una región inmensa abierta a la indagación especulativa. Si de un semblante bello no aparecen ciertos rasgos, los que aparecen no son esos 'mismos' rasgos que se funden con todos los demás en la aparición completa del semblante, y la expresión, que se produce en esta manifestación limitada, puede ser tan patéticamente aceptable cuanto terriblemente monstruosa. Si aparecen solamente ciertas regiones de la «llanura de la verdad» (τὸ ἀληθείας πεδίον), el semblante de Dios se convierte en el semblante del mundo, que es justamente el semblante de Dios, pero en su dejar ocultos ciertos rasgos esenciales.

[16] Las determinaciones que constituyen el fondo no son indiferentes; o sea, el aparecer no exige, para ser, la manifestación de un contenido cualquiera: como si la manifestación de ciertas determinaciones fuese, sí, necesaria a fin de que el aparecer sea, pero fuese después indiferente a que se manifiesten éstas antes que otras deter-

ser que aparece deviene, o sea, del ser aparecen determinaciones siempre nuevas que se añaden y concretan el significado del fondo. Llamamos 'variantes' a tales determinaciones. Precisamente porque las variantes surgen en el contenido que aparece, el aparecer existe incluso antes del surgir (o sea, del aparecer) de las variantes, las cuales, por tanto, no pertenecen a ese contenido mínimo (el fondo), sin cuyo aparecer el aparecer, como acontecimiento trascendental, no existiría. Incluso si no estamos actualmente en condiciones de determinar concretamente el contenido del fondo, el devenir del contenido que aparece implica esencialmente la distinción entre un contenido necesario del aparecer (el fondo) y un contenido simplemente de hecho del aparecer (las variantes).

Por otra parte, la relación entre el fondo y las variantes puede ser de doble naturaleza: 1. El aparecer del fondo no implica necesariamente el aparecer de las variantes, de modo que su aparecer es un *hecho*; 2. El aparecer del fondo implica necesariamente el aparecer de las variantes (que, por lo tanto, aun no siendo inicialmente requeridas para que el aparecer sea, son luego necesariamente requeridas por lo que es inicialmente requerido para que el aparecer sea).

En el primer caso, las variantes aparecen, pero podrían o habrían podido no aparecer: aquí, el ser se revela 'libremente', aunque sea en relación con esa cierta dimensión suya, que está constituida, justamente, por las variantes. En el segundo caso, las variantes no habrían podido no aparecer y por consiguiente, todo aquello que del ser se revela, se revela necesariamente (donde la 'necesidad' indica siempre la autocontradictoriedad de la afirmación opuesta a aquella que se dice necesaria).

---

minaciones. En el pasaje de *La struttura originaria* citado en el texto, se recuerda una serie de consideraciones sobre cuya base se demuestra que si *ciertos* significados (o, si se quiere, 'categorías') no apareciesen, no podría aparecer nada. La compaginación fundamental (pero no exhaustiva) de tales significados la dan significados como 'ser', 'no ser', 'totalidad', 'aparecer'. Por tanto, puesto que se demuestra que si ciertos significados no apareciesen, nada aparecería, entonces, cuando se destaca que algo tiene que aparecer, porque si no el aparecer no sería, este algo no es un conjunto cualquiera de determinaciones, sino que ante todo tiene que estar constituido por esos ciertos significados cuyo no aparecer implicaría el desaparecer de toda determinación. Pero no sólo tal cosa tiene 'ante todo' que estar constituida por esos ciertos significados, sino que tiene que estar constituida *únicamente* por ellos, ya que cualquier otro significado es tal que su no aparecer no implica la anulación del aparecer; de manera que el algo, o sea, el fondo que tiene que aparecer a fin de que el aparecer sea, no puede estar constituido más que por aquellos ciertos significados que forman el contenido trascendental del aparecer.

Desde el punto de vista de la estructura actual de la verdad, estos casos son equivalentes, o sea, ninguno de los dos se presenta actualmente como negación de tal estructura. Esto, incluso si desde el punto de vista de la razón alienada podrían aparecer ambos como semejante negación. Por un lado se dice, en efecto, que la historia del mundo es un proceso necesitado, que se realiza en el interior de lo inmutable; por otro lado, se pone este proceso como no necesario, pero incluso en este caso a la historia y al devenir se los entiende como un momento de lo inmutable. ¿Y no es ésta una contradicción que ya la metafísica clásica había dispuesto eliminar, elevándose desde el concepto neoplatónico de emanación (en el que el devenir acaba con el ser entendido desde el principio como momento de lo inmutable) al concepto de creación? Y entonces, ¿no es este volver a Parménides, al final, el presentarse de nuevo de una enésima forma de metafísica inmanentista?

Y sin embargo —ya se ha visto—, después de Parménides tanto las metafísicas de la trascendencia como las metafísicas inmanentistas tienen en común el olvido del sentido del ser, es decir, tienen en común ese sentido alienado del ser, por el que el ser es visto como lo que, en cuanto tal, puede no ser. Justamente por este olvido, el pensamiento puede convencerse de que el devenir, contenido del aparecer, es un proceso en el que se trata del ser, y puede, por consiguiente, proponerse —o sea, precisamente por la convicción de que tal proceso es contenido del aparecer— 'salvar' el devenir así entendido. El olvido del ser obliga al pensamiento a salvar su propio parto monstruoso. Para la metafísica clásica, el ser deviniente (o sea, el ser que sale de y vuelve a la nada) es pensable sólo si existe el ser inmutable. El desarrollo del inmanentismo moderno lleva por último a la convicción de que el ser deviniente (o sea, el ser que sale de y vuelve a la nada) es pensable sólo si *no existe el ser inmutable*. Pero el inmanentismo moderno es la evolución natural de la ontología clásica. En ambas perspectivas permanece en lo hondo la concepción mistificada del devenir existente, entendido como nacimiento y muerte del ser. Sobre esta base, la metafísica clásica tiene razón en rechazar la pretensión, de ciertas formas de metafísica inmanentista, de poner al devenir como momento de lo inmutable: si se aventura al ser en el devenir, entonces lo inmutable no puede devenir. Precisamente para evitar poner lo inmutable como deviniente, el neoplatonismo niega el

dualismo platónico-aristotélico (en el que la materia prima, como independiente de lo divino, hace que lo divino, o sea, lo inmutable, se encuentre en una especie de potencialidad, y por consiguiente de *deveniencia*, respecto de la materia prima), y el creacionismo patrístico-escolástico niega el emanacionismo neoplatónico (en el que la necesidad de la producción del mundo deviniente acaba poniendo el producto como necesario al productor, por lo que el devenir se constituye como determinación esencial de lo inmutable). Pero en la metafísica clásica no se afirma lo inmutable por la vía verdadera recorrida por Parménides: una vez perdida la verdad del ser, el pensamiento intenta *demostrar* la existencia de lo inmutable (sirviéndose sobre todo de aquella alteración de la verdad del ser, constituida por el principio melisiano de que de la nada no se genera el ser). Y no sólo en la metafísica clásica, sino también en la metafísica moderna se intenta *demostrar* esa inmutabilidad del ser, que ya no podrá nunca ser alcanzada precisamente porque no estamos en condiciones de verla en la verdad originaria misma del ser. De ahí que suceda que todo tipo de demostración de lo inmutable se funde sobre un sentido alienado del ser. El desarrollo de la instancia inmanentista, que lleva a la rigurosa negación del ser inmutable (ya sea el acto puro de Aristóteles o la idea de Hegel), hace justicia, ciertamente, al modo inauténtico en que la metafísica (trascendentista e inmanentista) ha continuado poniendo lo inmutable. Pero el verdugo tiene la misma culpa que el ajusticiado: precisamente por la convicción de que el nacimiento y la muerte del ser aparecen —o sea, precisamente por la alienación del sentido del ser, que produce a su vez la alienación del sentido del devenir—, precisamente por la convicción de que el ser aparece como un 'hacerse', como 'historia', se llega a la conclusión de que este incremento efectivo del ser sería imposible si el ser estuviese ya todo realizado en la realidad inmutable. La 'historia', entendida como innovación sustancial del ser, es el 'dato' incontrovertible; y lo inmutable, puesto como el ámbito en el que el ser está ya todo o esencialmente realizado, es la negación de este incontrovertible 'dato'.

En el interior de la lógica de la razón alienada, resulta ciertamente contradictorio afirmar que lo inmutable deviene, o que el devenir es momento de lo inmutable: justamente porque, aquí, se entiende el devenir como lo contradictorio de la inmutabilidad. Pero si se hace vivir a la verdad del ser, entonces el devenir de lo inmutable quiere decir que lo inmutable aparece y desaparece: el devenir, aquí, ya no es lo contradictorio de la inmutabilidad, un

proceso en el que se trate del ser, sino más bien un proceso en el que se trata del aparecer del ser. Y todo lo que en este proceso aparece y desaparece, es eternamente (o sea, todo lo que de Dios en este momento aparece y desaparece, es eternamente en Dios).

Eterno por tanto, antes que nada, el *fondo* —o sea, esos rasgos del semblante del ser que son el destino del aparecer: esas determinaciones del ser, sin cuyo aparecer el acontecimiento trascendental del aparecer no sería. Pero desde el momento en que las variantes se superponen al fondo, éste, como puro fondo, ya ha desaparecido: no en el sentido de que ya no aparezca aquello sin lo cual el aparecer no existiría, sino en el sentido de que, precisamente porque con el surgir de las variantes el *fondo* sigue apareciendo, ya no aparece en aquella soledad que le corresponde antes del surgir de las variantes. (El acontecimiento trascendental ya no es el mismo, incluso si permanece —y ya no es el mismo precisamente en cuanto permanece, o sea, queda idéntico en su diferenciarse—). Pero si, desde que hay historia, la soledad del fondo desaparece, está, sin embargo, eternamente, en compañía de todo el ser; y así también lo están todas las expresiones que sucesivamente va asumiendo el contenido del aparecer, desde las más duraderas a las más efímeras. En el reino inhospitalario del aparecer, las cosas salen a la luz si otras se ponen a la sombra, y por consiguiente el semblante del ser que aparece puede asumir una expresión solo si abandona otra; pero en la casa del ser todo está igualmente hospedado y conviven ahí los mundos más opuestos. Aquí, para que aparezca el día tiene que desaparecer la noche: allí, el día y la noche conviven eternamente: ὁ θεός· ἡμέρη εὐθρόνη, dice Heráclito (fragmento 67). Es decir, en el ser está eternamente contenida la historia del modo finito de ver al ser: en el ser eterno, que eternamente se asoma en el aparecer, está eternamente contenida la historia de este su asomarse (es decir, esa historia que crece sobre el *fondo* del aparecer), y por consiguiente están contenidas todas esas positividades (incluso las barbas de los melisianos) que la historia, en su decurso, va arrastrando sucesivamente.

Por tanto, si existe un momento de lo inmutable —el aparecer actual—, en el que se realiza una revelación en proceso de lo inmutable, este devenir ya no es incompatible con la inmutabilidad del ser, porque en él —ya no entendido según la definición alienada de la no verdad del ser— no se pierde nada del ser y, por consiguiente, no se pierde ni siquiera nada de aquel ser que es el aparecer del ser. El devenir, la historia y las vicisitudes del mundo ni aumentan ni disminuyen al ser, precisamente porque el devenir es el presen-

tarse y el desaparecer del ser. Pero, ¿no habrá que decir, al menos, que el contenido del aparecer aumenta y disminuye? Sí; pero cuando se excluye el aumento y la disminución del ser, se excluye que algo, que primero no es, llegue a ser, o que algo, que primero es, llegue a no ser; mientras que cuando se reconoce el 'aumento' y la 'disminución' del contenido del aparecer, se afirma solamente que algo, que primero no aparecía, aparece, y viceversa. Este sentimiento de satisfacción apenas acaba de presentarse. Pero era desde siempre y por siempre. Sólo que no aparecía desde siempre, no estaba incluido desde siempre en este momento de lo inmutable, que es la conciencia abstracta de lo inmutable. ¡Pero entonces he aquí algo que *comienza a existir!* ¿No es justamente este aparecer actual de este sentimiento? Y, sin embargo, hay que responder que no, porque, como se ha establecido, cuando algo comienza a aparecer —o sea, se inserta en el horizonte trascendental del aparecer—, comienza a aparecer también su aparecer, o sea, comienza a aparecer también la inclusión de la cosa cualquiera en el aparecer trascendental; de modo que no sólo ese sentimiento, sino también su aparecer es desde siempre y por siempre, incluso si no desde siempre aparece. Y el discurso se acaba aquí: no hay *progressus in indefinitum*, porque este último aparecer, que es el aparecer del aparecer de la cosa cualquiera, es el aparecer mismo de la cosa cualquiera. En las dos proposiciones: «algo comienza a aparecer» (indíquese con *a'* este aparecer), «el aparecer (*a'*) de algo comienza a aparecer» (indíquese con *a''* este último aparecer), *a'* y *a''* son lo mismo y por consiguiente, una vez puesto que algo, y por consiguiente el aparecer (*a'*) de la cosa cualquiera, comienzan a aparecer (*a''*), no se puede prolongar el discurso y destacar que, por tanto, *a''* es algo que primero no era: no se puede operar este prolongamiento, justamente porque *a''* es ese mismo *a'*, en relación con el cual se ha puesto ya que primero no aparecía y ahora comienza a aparecer. El aparecer que comienza (o acaba) se tiene a sí mismo como contenido, de modo que el comenzar a aparecer excluye estructuralmente el comenzar a ser.

Todo lo que entra y sale del círculo del aparecer es eternamente. Y este mismo círculo es eterno, o sea, desde siempre, como acontecimiento trascendental, espera la llegada del Huésped; y puede esperarla de este modo solo en cuanto el Huésped ha venido ya desde siempre y se ha mostrado por los amplios surcos del fondo, en el que crecen después las variantes, para formar la historia del mundo. Que la historia sea el proceso de la revelación de lo

inmutable, en el que el comenzar a aparecer excluye estructuralmente el comenzar a ser, es sólo posible en cuanto el revelarse, es decir, el aparecer actual, es un ojo abierto eternamente sobre Dios —no pudiéndose decir de la esencia del hombre cuanto Platón afirma en el *Fedro* del alma indolente: que no habiendo tenido la fuerza de seguir a los dioses en su camino celeste, «no ha visto», μὴ ἴδῃ (248 c)[17].

En «Volver a Parménides», se introduce la 'diferencia ontológica' al decir que puesto que todo el ser es inmutable y, no obstante, el devenir del ser aparece, entonces el ser, en cuanto inmutable, es *distinto* de sí, en cuanto deviniente (págs. 53-56). Si se interpre-

[17] Para que el devenir del ser sea su entrar en el aparecer, es necesario que el aparecer *esté* a la espera de lo que surge. Para *todo* lo que surge o se difuye (y por consiguiente, también para el semblante semántico que el mismo acontecimiento trascendental va poco a poco asumiendo con el devenir), el devenir presupone el aparecer trascendental como la dimensión en que el ser entra y de la que se despide. Y el *ser* de esta dimensión exige la revelación necesaria del ser, porque si no hubiese aparecido o no apareciese nada, ese ser en que consiste el aparecer trascendental no habría sido o no sería, es decir, habría sido o sería nada. Es decir, no está permitido argumentar que, como para el aparecer empírico (o sea, el aparecer que comienza y acaba), también para el aparecer trascendental puede suponer que el mismo hubiese podido no aparecer. Es verdad que también el aparecer trascendental es, como cada ser, eterno (o sea, también del mismo hay que decir que es eterno, así como se dice eso de todo lo que entra y sale de él); pero, si tal aparecer no hubiese aparecido —(de hecho, su devenir está, como se ha visto, categóricamente excluido, de modo que su devenir no puede ser más que objeto de una suposición)—, es decir, si del ser no hubiese aparecido nada, el aparecer, en su actualidad, no sería, es decir, sería una nada. A diferencia del aparecer de esta o de aquella determinación particular del contenido que aparece, para el aparecer trascendental hay que decir que su no aparecer sería su identificación con la nada: todo lo que entra y sale del círculo del aparecer es eternamente, pero si el círculo mismo no apareciese, sería nada. Cuando este color no aparece, es igualmente, de modo eterno; para aparecer actualmente tiene que entrar en el círculo del aparecer actual, que por tanto tiene que estar a su espera. De igual modo, si para este círculo se quiere decir que, si no hubiese aparecido (y si, por tanto, no hubiese aparecido nada), sin embargo seguiría siendo desde siempre y por siempre en lo inmutable, habría que responder que, a fin de que aparezca actualmente, es decir, a fin de que devenga contenido actual de sí mismo, se requiere que el aparecer actual *sea* —y es imposible, como para cualquier otro ser, que este ser no sea. Pero si no hubiese aparecido nada, ese ser en que consiste el actual aparecer no habría sido.

Por otra parte, si el ser ha aparecido ya desde siempre —si ya desde siempre el hombre recibe a Dios—, el hombre no se encuentra por esto privado de la positividad del aparecer actual. Sólo en las metafísicas inmanentistas la parte posee una positividad, que el todo posee únicamente en cuanto incluye la parte. El aparecer es, sí, una parte del ser, pero puesto que el aparecer manifiesta abstractamente todo lo que aparece (o sea, no lo deja aparecer en su estar comprendido concretamente por el todo) y, por tanto, puesto que el aparecer se manifiesta abstractamente también a sí mismo, se deriva de ahí que si *todo* lo que aparece (y por consiguiente, también el aparecer mismo) es, en sí, diferentemente de como aparece, por otra parte el ser en sí —lo concreto— incluye toda la positividad de lo que aparece —lo abstracto— y, por consiguiente, también la positividad del aparecer mismo.

ta este discurso mediante las categorías de la razón alienada, hay que concluir ciertamente que, con ello, se abandona al absurdo una dimensión del ser: justamente, la constituida por el ser deviniente, o sea, por el ser que no es. Es decir, si al devenir se lo entiende en función de ser y de no ser, entonces la diferencia ontológica entre lo deviniente y lo inmutable (o sea, la afirmación de la existencia del devenir más allá de la existencia de lo inmutable) afirma ciertamente la existencia de una dimensión del ser dominada por el absurdo. Interpretada correctamente, esa introducción de la diferencia ontológica significa en cambio que, puesto que todo el ser es inmutable y puesto que el ser deviene —*o sea, se presenta y desaparece*—, entonces el ser, en cuanto sometido al proceso del aparecer, *no* es el ser tal como es en sí; o sea, el ser, en cuanto abstractamente manifiesto, no es el ser en cuanto concretamente comprendido por el todo. El ser, en cuanto abstractamente manifiesto, es justamente el ser deviniente, ya que el ser, al devenir, aparece en parte y por consiguiente no aparece concretamente en el todo; y el ser, en cuanto concretamente comprendido por el todo, es el ser que no deviene (o sea, que no aparece en parte). Por consiguiente, al afirmar que el ser, en cuanto deviniente, no es el ser, en cuanto inmutable, se afirma que el ser, en cuanto abstractamente manifiesto, no es el ser, en cuanto concretamente comprendido por el todo. En «Volver a Parménides» se concluía: «he aquí por qué puede decirse que lo inmutable es 'diferente de sí mismo' en cuanto deviniente y el devenir es 'diferente de sí mismo' en cuanto inmutable: justamente, porque el devenir no incrementa el ser» (pág. 55), sino que lo refleja, o sea, es su proceso de manifestación. El ser que aparece, puesto que aparece como deviniente, es una parte del ser (en el sentido de que si el todo, ciertamente, aparece, justamente en cuanto el término 'todo' es significante, por otra parte el todo no aparece en su contenido concreto y, en este sentido, se dice que el ser aparece en parte); pero puesto que el ser que aparece no aparece en su concreta relación con el todo, el ser que aparece es *diferente de sí* en cuanto concretamente relacionado de este modo.

La naturaleza de la diferencia ontológica impone por lo tanto esa distinción entre los dos sentidos del ὄν ᾗ ὄν, a los que se aludía en «Volver a Parménides» (pág. 86). El ser no deja tras de sí nada, y puesto que el ser es lo inmutable, lo inmutable no deja nada más allá de sí: el ser en cuanto ser se extiende tanto cuanto se extiende lo inmutable. Pero lo inmutable aparece en proceso —o sea, deviene— y por consiguiente, el ser que aparece *difiere* del ser

que es en sí: no ya en el sentido de que aparezca algo que no sea en sí, sino en el sentido de que lo que aparece (y, por consiguiente, el aparecer mismo) aparece privado de una cantidad de positividad que le corresponde en cuanto es en sí. Nada del ser aparece como es en sí (incluso si todo el ser que aparece es en sí). Desde este punto de vista, hay que decir que el ser deja 'más allá de sí' su aparecer, o que el ser en cuanto ser 'incluye' lo inmutable: justamente porque, además del ser, incluye el ser que aparece (y lo que aparece —repitámoslo— es el ser en sí, pero puesto que aparece en proceso, no aparece como es en sí, o sea, *difiere*, en el sentido indicado, del ser en sí).

Estas dos valencias del ser en cuanto ser —que son al mismo tiempo dos valencias de la idea de 'totalidad'— se determinan justamente por la circunstancia de que, en la diferencia ontológica, uno de los dos diferentes no está carente de positividad alguna (y en este sentido, coincide con el todo y con el área de aplicación del ser en cuanto ser); por lo que el otro diferente no añade positividad alguna al primero —y esto es posible porque este otro es el mismo primero en cuanto abstractamente manifiesto, y por consiguiente es diferente como una carencia del ser—. La afirmación de estas dos valencias no es, por consiguiente, como se ha querido objetar, la afirmación de dos tesis contradictorias entre sí (la totalidad coincide con lo inmutable, la totalidad incluye lo inmutable): justamente, porque los sujetos de las dos presuntamente contradictorias son diferentes, significando en un caso el ser como tal, o sea, ese diferente al que no le falta nada, significando en otro caso la síntesis del ser y de su aparecer, o sea, la diferencia ontológica misma.

En la penúltima página de «Volver a Parménides», se dice: «objetar ahora que la negación de que el ser no sea resulta desmentida por el mundo, en el que el ser surge y se diluye, es decir, en el que el ser no es, significa, ni más ni menos, no tener en cuenta el discurso que se ha hecho [...]: si se objeta de ese modo, se olvida que lo positivo —cada positivo—, que aparece sometido a las vicisitudes del tiempo, ya ha sido salvado (justamente mediante el realce de la imposibilidad de que el mismo, como todo el ser, no sea): de modo que no queda porción o dimensión alguna de lo positivo que no sea así salvada y resulte abandonada en el tiempo: lo que queda en el tiempo no es algo que no se encuentre poseído por lo eterno (justamente porque de todo, y por consiguiente también del ser que aparece en el tiempo, hay que decir que es eternamente): de manera que el no ser del ser que es en el tiempo no desmiente lo que, por otra parte, no puede en modo alguno ser desmentido: que

el ser es y no puede no ser». En otros términos: ¿afirmamos verdaderamente —¡y hay que afirmarlo!— que *todo* es inmutable? Si hay que afirmarlo, entonces, al volvemos para considerar el devenir, no podemos destacar que aquí hay un ser que no es, mientras que, como todo el ser, tendría que ser inmutable: no podemos operar ese realce porque, de este modo, mostraríamos que no hemos puesto *todo* como inmutable, sino solamente una parte, que se convertiría en el todo sólo si se le añadiese este ser del devenir, que, entre tanto, se cree que no se le pueda añadir. No se puede decir: puesto que el devenir es, no todo es inmutable. Sino que se debe decir: puesto que todo es inmutable, el devenir *no puede* desmentir la inmutabilidad del todo (y al mismo tiempo: puesto que el devenir es, la inmutabilidad del todo no puede desmentir el ser ahí del devenir). Por lo tanto, una vez puesta la inmutabilidad del todo, se puede afirmar que el devenir desmiente tal inmutabilidad sólo si nos olvidamos de que ya hemos puesto *el todo* como inmutable. Si el todo es inmutable (¡y lo es!), el devenir —(que, en cuanto aparece, no puede ni siquiera ser negado)— *no puede* valer como un consumarse y un incrementarse del ser. Este árbol es eterno; entonces, su devenir *no puede* menoscabar su ser. En este discurso no se opera, por tanto, como se ha querido interpretar, una elección arbitraria de la tesis de la inmutabilidad en perjuicio de la tesis del devenir del ser, sino que se alude a la necesidad de la conciliación de las dos tesis. Conciliación, repitámoslo, que quedaría excluida de entrada, si se negase la inmutabilidad del todo sobre la base de la comprobación del devenir (así como quedaría excluida de entrada si se negase el devenir que aparece, sobre la base de la afirmación de lo inmutable). En esta página de «Volver a Parménides» se dice, por tanto, que si el todo del ser es inmutable, el devenir que aparece no puede comprometer al ser. Pero éste es el discurso solamente negativo, ya que ahora se trata de introducir esa determinación positiva que permita entender el devenir como un proceso que no comprometa la inmutabilidad del todo; y esta determinación positiva es, lo sabemos, el devenir como aparición-desaparición del ser. Sobre esta determinación positiva, en la página citada, ciertamente no se insiste; pero en la misma página se había recordado también que «el mundo es una imagen de Dios, o, mejor, que es el resultado de una compresión abstracta de la totalidad inmutable»: se había recordado el principio de que el contenido del aparecer es lo inmutable (en cuanto abstractamente manifiesto), o sea, que el devenir es la aparición-desaparición de lo inmutable (según cuanto

se determina específicamente en el parágrafo 26 del cap. XIII de *La struttura originaria*, cit.).

8. El problema de la libertad

La relación entre el fondo y las variantes, examinada en el punto VI, queda por tanto como un auténtico problema: si el fondo no puede no aparecer, en cambio se puede entender la manifestación de las variantes, desde el punto de vista de la estructura actual de la verdad, ya sea como necesariamente o como no necesariamente implicada por la manifestación del fondo. Hasta tanto no se esté en condiciones de resolver este problema, queda como problema la determinación de la esencia del hombre. El paso fundamental de la antropología filosófica consiste en el poner la esencia del hombre como el aparecer del ser. Pero la historia del contenido del aparecer —es decir, el superponerse de las variantes al fondo—, ¿es una historia de la necesidad o de la libertad? La libertad de que el aparecer no sea y de que, por consiguiente, el ser no aparezca, es una forma del olvido del sentido del ser: pero ¿pertenece al destino del aparecer *todo* el contenido que aparece, o una dimensión del ser se ofrece en el aparecer más allá de todo destino, como un puro don? La interpretación filosófico-teológica del significado sacro de la 'creación', desarrollada por la totalidad de la cultura occidental, se encuentra radicalmente inmersa en el olvido de la verdad del ser. Si la 'creación' es interpretada en función de ser y de no ser —es decir, si es interpretada como implicante de la posibilidad de no ser (por lo que de una cierta dimensión del ser se dice que hubiera podido no ser o podría no ser: *vertibilitas in nihilum*)—, entonces el concepto de creación es la negación explícita de la verdad del ser. Pero si se interpreta la creación como una determinación que concierne al aparecer y al desaparecer del ser, la creación es entonces una auténtica *posibilidad* de la verdad del ser. Una posibilidad —es decir, un problema: justamente, el problema de la relación entre el fondo del aparecer y la historia del contenido del aparecer—. Desde el punto de vista de la verdad del ser, la posibilidad de la creación es la posibilidad de que en el espectáculo eterno del aparecer llegue a aparecer lo que hubiera podido no aparecer; o sea, que en ese momento de lo eterno que es el aparecer actual, lo eterno se revele más de cuanto no esté destinado a aparecer. Pero, justamente, una posibilidad que coexiste actualmente con la posibilidad opuesta, es decir, que la historia sea el desarrollo necesario de

la revelación de lo eterno. Estas dos posibilidades —y sus conexiones pensables— se disputan el sentido del hombre. (Y si el desarrollo del contenido del aparecer fuese la historia de la libertad, ¿cuál sería el sistema concreto de las categorías que constituyen el *fondo* del aparecer? Y aquello que en el lenguaje común llamamos 'realidad humana' —este conjunto de determinaciones físicas y psíquicas, este haz de sensaciones, de sentimientos, de voliciones, de pensamientos—, ¿pertenece al fondo del aparecer, o a aquella posible dimensión del ser, que aparece, pero que hubiera podido o podría no aparecer ya? ¿Y no habría que decir que la 'creación' es antes que nada el emerger de la autoconciencia del fondo, o sea, el adquirir conciencia de sí por parte del hombre eterno —y el adquirir conciencia de sí como ligado a una cierta situación empírica: corporeidad, sensibilidad—: aquella conciencia de sí que tendría que faltarle si hubiese sido un eterno pegarse al ser, y por consiguiente un eterno mirarse, que sólo en el tiempo se da cuenta de este su mirarse? Y en la historia de la libertad, ¿hasta qué punto la libertad lo sería del ser y hasta qué punto del aparecer?

Segunda parte

I. El sendero del Día

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων
«Aquí está la puerta que divide los senderos de la Noche y del Día.»

PARMÉNIDES, fragmento 1, v. 11

1. Metafísica e historia de Occidente

Muchas condenas acompañan a la llegada de la civilización de la técnica. Pero nuestro tiempo es incapaz de comprender que cada tentativa suya de rechazo y de superación de esta civilización se funda en el mismo modo de pensar del que ha nacido y del que es la cumplida maduración. Eso ocurre incluso en la interpretación heideggeriana del sentido de la técnica, donde se entiende a la metafísica como protagonista de la historia de Occidente, o sea, del ocaso de la 'verdad del ser', y a la técnica como el modo en que hoy se realiza la metafísica: el sentido que en esta interpretación se le asigna a la 'verdad del ser' está también dominado completamente por ese modo de pensar de la época de la técnica (que tendría que constituir en cambio, para Heidegger, el olvido más radical del ser).

Y sin embargo, la historia de Occidente es un experimento metafísico. Toda reconstrucción histórica que no sepa adivinar el secreto metafísico de Occidente, incumple su propia tarea. La metafísica no ha quedado como un modo de pensar que haya tenido su eficacia en el ámbito restringido de los fenómenos culturales y hoy haya llegado ya a su declinar incluso en el interior de este ámbito. Al contrario, la metafísica ha ido extendiendo cada vez más su propia esfera de influencia, hasta determinar y dirigir todo el decurso de la historia de Occidente. Y hoy del modo más radical, sea porque domina ahora cada aspecto de la vida, sea porque la civilización occidental está suplantando a toda otra forma de civilización. De hecho, la civilización de la técnica es el modo en que hoy se presenta la metafísica. Expresa el espíritu de la época —de esa única época en que consiste la historia occidental—, a la que

resulta vano oponerse hasta tanto no se esté en condiciones de abrir una época nueva.

Debe custodiarse la posibilidad de una época nueva. Porque si la metafísica es el alma dominadora de nuestra civilización, ha sido justamente esta dominación la que ha llevado a Occidente al alejamiento extremo de la verdad del ser. Desde su despuntar, la metafísica ha perdido su sabor. La historia de Occidente —y por tanto, no sólo la historia de la filosofía occidental— es el desarrollo del olvido del ser, o sea, es la realización progresiva y finalmente total de la vida según las determinaciones que son propias de tal olvido.

Que estas mismas afirmaciones puedan servir para expresar un significado completamente diferente del desarrollo histórico de Occidente (como precisamente sucede en la interpretación heideggeriana), es decir, que el olvido del sentido del ser haya podido apropiarse de las mismas palabras que lo denuncian, para indicar formas de 'decadencia' que no son el auténtico ocaso de Occidente, esto muestra la profundidad abismal de la alienación en la que vive nuestra época. Se encuentra tan lejana de la verdad del ser que su propio lenguaje puede ser usado sin que la misma, sintiéndose llamada, tenga que despertarse.

2. ΠΟΙΗΣΙΣ

Al introducir un μεταξύ entre el ser y la nada (*República*, V, 477-480), Platón señala el destino de Occidente. Libera al pensamiento que devendrá el protagonista cada vez más exigente de nuestra historia: la afirmación de una dimensión en la que está contenido lo que nace y muere, o sea, lo que, participando del *ser* y de la *nada*, no era y no será más, era una nada y será de nuevo una nada. Platón deja a los hombres en herencia el 'mundo'.

Sólo en cuanto se haga disponible el 'mundo', y nos dejemos conquistar por el pensamiento de que algo (τί, o sea, una no-nada, un ser —τὸ τὶ ἐπ'ὄντι λεγόμεν ἑκάστοτε, *Sofista*, 237) haya podido ser nada y pueda volver a convertirse en nada, sólo entonces puede madurar el propósito de dirigir la 'producción' y la 'destrucción' del ser. La producción y la destrucción controladas de la realidad son las dos categorías fundamentales de la civilización de la técnica. Platón da su formulación originaria: ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί (*Banquete*,

205 b-c): «toda causa que haga pasar una cosa cualquiera de la nada al ser es producción (ποίησις), de modo que también son producción las acciones cumplidas en cada arte (τέχναις), y todos los artífices son productores».

Heidegger traduce la expresión: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν por «aus dem Nicht-Anwesenden in das Anwesen» («de lo no-presente a la presencia») (*Vorträge und Aufsätze*, 1954, pág. 19), porque identifica el *ser* (τὸ ὄν) con la *presencia* («*Unverborgenheit*»): el ser del ente (o sea, de lo que es) es la presencia de lo que es presente («Anwesen des Anwesendes», *op. cit.*, pág. 252), de manera que la ποίησις no sería un *efficere*, un fabricar, sino un llevar a y mantener en la presencia. De este modo, sin embargo, lo no-presente queda identificado con la nada: de él no se puede decir «es», porque entonces el ser no significaría la presencia de lo presente, sino lo que puede estar presente y ausente. De manera que el llevar a la presencia (la ποίησις), es todavía un hacer pasar de la nada al ser. La traducción de Heidegger querría restituir a la ποίησις el significado que habría perdido en la alteración técnico-metafísica; pero, en efecto, la define precisamente según aquel modo de pensar que nace con Platón y hoy rige, invisible, nuestra civilización y los diagnósticos mismos de la enfermedad desconocida de nuestro tiempo.

3. Occidente y Oriente

Platón no funda la teoría del 'mundo': funda el 'mundo'. Antes de él no hay 'mundo', como no hay producción y destrucción: permanecen ocultos, a la espera de ser llamados a la luz. Para que el 'mundo' (el μεταξύ entre el ser y la nada) salga a la luz, ante todo hay que llamar a la luz al ser y a la nada: no en el sentido de que tengan que salir de una total ocultación —ya que el ser y la nada ya desde siempre y por siempre aparecen[1]—, sino en el sentido de que hay que dar testimonio de lo que eternamente aparece. Parménides es el testigo. Sólo Occidente, por tanto, ha podido llamar al mundo a la luz; pero esta evocación ha sido al mismo tiempo el abandono de la verdad del ser que despunta en el testimonio. El 'mundo', en cuanto intermedio entre el ser y la nada, ha surgido sólo porque se ha prestado atención al ser y a la nada, pero su surgir ha sido el abandono de la verdad del ser y de la nada.

---

[1] Cf. págs. 133 y sigs.

Oriente no ha atestiguado el ser y la nada y no ha podido por tanto fundar el 'mundo'. Eso no quiere decir que la historia de Occidente, como historia del 'mundo', sea la única en haberse perdido en la alienación del sentido del ser, de la que habría quedado inmune Oriente: en cambio, se quiere decir que Oriente, como tal, ha permanecido en la parte de acá de la bifurcación de la que salen el camino seguido por Occidente, el sendero de la Noche (Νυκτὸς κέλευθος), y el camino aún no recorrido, el misterioso sendero del Día ("Ημρατος κέλευθος), al que Occidente apenas se ha asomado y sobre el que tiene que dar aún todos sus pasos la historia del retorno a la verdad del ser.

Oriente ha seguido por inercia ese modo de vivir no metafísico, que al inicio de nuestra historia ha sido superado por el testimonio de Parménides. Ha seguido viviendo, por lo tanto, en la constante posibilidad de asomarse y de adentrarse por el sendero del Día. Hoy ha perdido definitivamente esta posibilidad, porque ahora se ha dejado conquistar por la civilización occidental. Oriente no se había salvado: no se había perdido todavía.

4. El mal pastor

El 'mundo' es evocado desde cuando Platón cumple el 'parricidio', llevando al ser las determinaciones (los entes) que Parménides dejaba en la nada. Guiado el rebaño al redil del ser, Platón lo divide en dos formaciones: la privilegiada de los entes divinos, ingenerados e inmutables, y la de los entes sensibles ('el mundo'), cuyo nacimiento y muerte parecen atestiguados por su mismo aparecer: τί τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον, ὂν δὲ οὐδέποτε (*Timeo*, 28 a). El mal pastor ha tomado ya el sendero de la Noche. No ha sabido coger la posibilidad, que se le había ofrecido, de cumplir el parricidio sin mancharse. Una posibilidad que espera milenios para volver. ¿Podría nuestro tiempo estar maduro para la vuelta?

El parricidio tenía que cumplirse, porque las determinaciones no son una nada (un ἐναντίον del ser), es decir, «son». El ser no es lo puro indeterminado, sino la totalidad concreta de las determinaciones. Y cada determinación, en cuanto es algo-que-es, es un ser: τὸ ὂν es ahora la síntesis de la determinación y de su «es».

Pero en el mismo acto en que contrapone el ser, concretado así, a la nada, Platón deja al ser idéntico a la nada. Piensa las determinaciones (es decir, la no-nada, el ente) como indiferentes de por sí

a su ser o no ser (es decir, a su existir o no existir, a su no ser una nada o ser una nada). Para mantenerlas en la existencia —y entenderlas como ingenerables e incorruptibles—, de hecho tiene que andar en busca de un *fundamento:* que, sin embargo, funda solamente la región privilegiada de las determinaciones universales y abandona en la anulación a las determinaciones empíricas. El evocador del 'mundo' es al mismo tiempo el evocador de 'Dios', entendido como región privilegiada del ser. Aquel fundamento es la 'teología', que con Platón comienza la tentativa milenaria de llegar a la afirmación de un ser-que es, partiendo de un modo de pensar en que el ser, la no-nada, es puesta como indiferente de por sí respecto de su ser o no ser una nada (es decir, respecto de su existencia o inexistencia).

Occidente sabe hoy que Dios ha muerto. Pero no sabe ni puede saber qué es lo que le haya hecho morir. En efecto, Occidente permanece todavía gravado por esa misma enfermedad que ha hecho nacer a Dios. Zaratustra enseña solamente que los creadores son los hombres, no Dios. Si Dios existiese, el hombre no podría crear. Pero la creación es común al viejo Dios y al Hombre nuevo.

Para Platón, la ποίησις es ante todo divina: ὁ δημιουργός produce las cosas del 'mundo' haciéndolas pasar de la nada al ser. La concepción creacionista de la metafísica medieval convierte en radical la productividad de la ποίησις divina, eliminando el límite (y la ambigüedad) de la χώρα platónica y de la materia prima aristotélica.

Para el inmanentismo moderno, ὁ δημιουργός es el hombre que, en la historia, se produce a sí mismo y al mundo, y al cual las ciencias de la naturaleza y la técnica han conferido una capacidad creativa jamás poseída. El hombre puede ahora aprestarse concretamente a la creación del superhombre. La biología y la cibernética se mueven precisamente en esta dirección.

Pero el pensamiento dominante —y dominante hasta el punto de que ni siquiera es formulado— sigue siendo todavía el antiguo de Platón: el ser (es decir, las determinaciones, de las que ahora se excluye que sean una nada) es esencialmente inestable: es (o sea, no es una nada), pero podría no ser (es decir, habría podido permanecer como nada): es, pero antes no era y en poco tiempo ya no será y podría aniquilarse totalmente —de ahí que la técnica se empeñe en alejar lo más posible la aniquilación de los valores (o sea, de las cosas que son consideradas valores)—. Hoy se rechaza la metafísica, porque lleva a la afirmación de un ente inmutable, que hace imposible la visible creación humana; pero se sigue pen-

sando metafísicamente, porque se mantiene el 'mundo', como horizonte absoluto del ser, en el que el salir de la nada y la anulación del ser (cada vez más controlados por el hombre) parecen estar ante los ojos de todos.

5. La verdad del ser y la repetición del parricidio

La metafísica identifica el ser con la nada, precisamente en cuanto se pone en busca de un ser inmutable y eterno: como tal, el ser podría ser una nada (y hay que ir, por tanto, en busca de la fundación de la existencia de un ser eterno): de la misma manera que se ve que los seres del 'mundo' han sido nada y se vuelven nada:

Τὸ δὲ μὴ εστιν ὅταν λέγομεν, ἆπα μή τι ἄλλο σημαίνει ἢ οὐσιας ἀπουσίαν τούτῳ, ᾧ ἂν ὦμεν μὴ εἶναι; Πότερον οὐν, ὅταν ὦμεν μὴ εἶναι τι, πῶς οὐκ εἶναι φαμεν αὐτὸ, πῶς δ'εἶναι; ἢ τοὐτο τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἁπλῶς σημαίνει, ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμη ἔστιν οὐδέ πη μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν; Οὔτ'ἄρ εἶναι δύναιτ'ἂν τὸ μὴ ὄν οὔτ' ἄλλως οὐδαμως οὐσίας μετέχειν. Τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι μή τι ἄλλο ἦν. ἢ τὸ μὲν οὐσίας μεταλαμβαίνειν, το δ'απολλύναι οὐσίαν (*Parménides*, 163 c-d).

«Cuando afirmamos que algo no es, ¿no pretendemos indicar la falta del ser en aquello de lo que decimos que no es? Al decir que algo no es, ¿acaso pretenderemos afirmar que en cierto modo no es y en otro cierto modo es, o bien este decir que no es significa claramente que lo que no es no es verdaderamente en modo alguno y no participa en modo alguno del ser? Por lo tanto, no es posible que lo que no es sea, ni que de cualquier modo participe del ser. Pero generarse y perecer, ¿no son acaso otra cosa, respectivamente, que adquirir el ser y perder el ser?»

Al afirmar la posibilidad de que algo (o sea, una no-nada) no sea, y por lo tanto adquiera y pierda el ser, el pensamiento afirma que la no-nada es nada, pone la identidad del ser y de la nada. Precisamente porque no es ya de la nada de lo que afirma que no es, es decir, que es nada, sino que lo afirma de una no-nada, o sea, de *algo* que, como tal, es ser: τὸ τὶ ἐπ ὄντι λέγομεν ἑκάστοτε[2]. Sobre esta identificación del ser y de la nada se funda la historia de Occidente. Que, por lo tanto, es la historia del nihilismo.

---

[2] Cf. págs. 43-51 y págs. 88-106.

Tenía que cumplirse el parricidio: es decir, había que afirmar o bien que el «no ser» es (ἔστιν ἐξ ανάγκης τὸ μὴ ὄν, *Sofista*, 256 d), o bien que el «ser» no es (τὸ ὂν οὐκ ἔστιν, *ibídem*, 259 b): porque el «ser», en estas fórmulas, no es la síntesis de la determinación y de su «es», sino solamente este «es», el puro ser del que difiere toda determinación; o sea, es aquello que para Parménides (el Parménides de la interpretación platónico-aristotélica) agota la semántica del ser, mientras que ahora, para Platón, es momento de esta semántica, y por consiguiente debe decirse del mismo que 'no es'; precisamente porque difiere, o sea, no tiene el mismo significado que las determinaciones que constituyen el otro momento de tal semántica. Las cuales son, a su vez —en cuanto diferentes del 'ser' así entendido— el 'no ser', del que es necesario afirmar que es.

Pero precisamente porque este «no ser» en que consiste toda determinación (o sea, cada algo, cada τί), no es una nada (μὴ ὂν οὐχ ἕν τι, *República*, 478 b), precisamente por esto tenía que haberse afirmado, de toda determinación, es decir, de la totalidad concreta de las determinaciones del ser, cuanto Parménides afirmaba del puro ser indeterminado: que no nace y no muere, o sea, no sale de y no vuelve a la nada —porque antes de su nacimiento y después de su muerte sería una nada—: es eterna.

De este modo, el parricidio se cumple sin mancharse con la identificación del ser y de la nada. Pero este es también el pensamiento esencialmente no pensado por Platón y por la historia entera del nihilismo. Pensarlo significa destinar a Occidente al sendero del Día, aviar la verdad del ser a la dominación del futuro, así como Platón ha aviado la no verdad del ser a la dominación de nuestra época.

6. Parménides y Meliso

Este primado corresponde a Platón, porque en él la identificación del ser y de la nada no se refiere al abstracto ser indeterminado, como ocurre en Meliso, sino al ser que ahora es entendido como síntesis del existir y de la determinación.

Por otra parte, la identificación del ser y de la nada aparece ya en el eleatismo. En el fragmento 1 de Meliso se excluye que el ser nazca, porque «si hubiese nacido, necesariamente antes de nacer habría sido nada. Pero si era nada, de ningún modo nada habría podido nacer de la nada»:

εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν.
εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

Para negar el devenir del ser, Meliso —como luego ocurrirá a lo largo de toda la historia del pensamiento metafísico— siente la necesidad de introducir el principio del *ex nihilo nihil:* el hecho de que el ser haya sido una nada (ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν) no es visto como lo que, de por sí, es la negación de la verdad del ser: no se ve al *no ser* del ser como lo absurdo, ya que, para llegar al absurdo, Meliso tiene necesidad de admitir por hipótesis que de la nada se genera el ser —de ahí que la exclusión melisiana de este absurdo se funde en la aceptación de lo absurdo auténtico y fundamental, que constituye la sustancia nihilista del pensamiento occidental: el *no ser* del ser.

Que, sin embargo, rechazaba Parménides, cuando excluía la generación del ser precisamente sobre la base de la simplicidad abismal de la consideración de que, si el ser se generase, no sería:

εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι (fragmento 8, v. 20),

o sea, sería nada.

7. La ambigüedad del lenguaje preontológico

Antes de Platón no hay mundo, porque no se piensa el devenir como anulación del ser, y no hay 'producción' y 'destrucción', porque no se piensa que el obrar de la naturaleza y del hombre sean un hacer pasar las cosas de la nada al ser y del ser a la nada.

Pero no por esto sabemos a qué haya sustituido el 'mundo'. El hombre primitivo, y en general la existencia no metafísica, se mantienen frente a nosotros en una esencial ambigüedad. La cual, por otra parte, se muestra sólo en el interior de la comprensión no alienada del ser. ¿Cuál es el significado del lenguaje primitivo —un lenguaje que todavía no se ha commensurado con el sentido explícito del ser y de la nada?—. ¿Qué significado tienen en los Vedas, en los Brâhmana, en el Génesis, en Homero y Hesíodo las palabras que nosotros traducimos con las palabras 'ser', 'no-ser', 'generar', 'producir', 'nacer', 'morir'? En cambio, toda hermenéutica del lenguaje primitivo proporcionada por la cultura occidental está dirigida siempre por la no verdad del ser, y por consiguiente está obligada a encontrar en el lenguaje interpretado las categorías de la no

verdad. Aunque nunca las haga evidentes, porque constituyen el elemento común y el horizonte fuera de discusión en que se mueven el que interpreta y lo interpretado.

La afirmación de la ambigüedad ontológica del lenguaje no metafísico es ante todo de carácter fenomenológico: es decir, reposa en el *hecho* de que un lenguaje no incluye la expresión clara y determinada del sentido del ser. La relación entre un lenguaje de esta clase y el sentido expreso y claro del ser es siempre, por consiguiente, una confrontación entre dos lenguajes diferentes y no una interpretación de ese primer lenguaje. Y ni siquiera puede inferirse de su semántica explícita el implícito sentido ontológico de un lenguaje. Ya que aquélla, que es explícita, no es la semántica ontológica (que, justamente, está ausente de lo explícito); o sea, lo explícito es sólo el ambiguo sentido ontológico que sólo ambiguamente puede servir como base de la inferencia: podría ser una base no ambigua sólo si en ella fuese ya explícito lo que, en cambio, se quiere inferir; pero entonces, ya no habría necesidad de inferir el sentido ontológico.

Pero también en otro sentido hay que afirmar la ambigüedad ontológica del lenguaje no metafísico —en el que, sin embargo, no es ya un hecho (es decir, ya no tiene carácter fenomenológico), sino una posibilidad—. En el primer sentido, la ambigüedad se constituye respecto del aparecer *actual* del ser, es decir, respecto de la comprensión no alienada del ser, que, conociendo el sendero del Día y el de la Noche, destaca la imposibilidad de establecer si el hombre no metafísico (o sea, ese particular contenido fenomenológico que es la existencia no metafísica) camina sobre el uno o sobre el otro. En el segundo sentido, la ambigüedad se constituye también respecto del aparecer *no actual* del ser, cuya existencia no puede ser inmediatamente negada, y por lo tanto es una posibilidad (un problema). ¿Se puede quizás excluir inmediatamente que el ser se manifieste también más allá del aparecer actual (es decir, más allá de ese aparecer en que 'yo' consisto)? ¿Y se puede quizá excluir inmediatamente que los lenguajes diferentes al 'mío', y por lo tanto también los lenguajes primitivos, sean un expresar el ser, en cuanto el mismo aparece en un aparecer diferente del aparecer actual?

8. Lo imperecedero y su testimonio

Pero en el aparecer en cuanto tal (por lo tanto, también en todo eventual aparecer del ser, diferente del aparecer actual) el 'ser' y la

'nada' forman parte del espectáculo eterno (ya que también el aparecer, como todo el ser, es eterno). En el aparecer hay cosas que van y vienen, y otras que aparecen desde siempre y por siempre, y sin las cuales no podría aparecer nada: entre ésta se encuentran el ser y la nada, que aparecen eternamente (en el «Escrito posterior», pág. 133, se las llama el 'fondo'), y entre éstas se encuentra la verdad misma del ser y de la nada.

Esta casa aparece y no es una nada. Pero si su 'no ser una nada' no apareciese, esta casa no podría aparecer, porque la misma es, en cuanto tal, una no-nada. Y si la 'no-nada' no aparece, tampoco podrá haber ahí algo que aparezca en lugar de la casa, porque cada algo es, en cuanto tal, una no-nada. Si las cosas no aparecen como ser, como no-nada, no aparece nada. E incluso: el ser, en cuanto tal, es negación de la nada, de manera que si la nada no aparece, no aparece tampoco el ser. Si la 'nada' no apareciese, no aparecería nada. E incluso: puesto que el ser, en cuanto tal, es no-nada, el ser no sale de la nada y no vuelve a la nada (es decir, no puede haber sido y no puede volver a convertirse en nada). La verdad del ser es precisamente la afirmación de la inmutabilidad del ser (o sea, de la totalidad concreta del ser). Puesto que el ser es, en cuanto tal, inmutable, el ser aparece solo si aparece como inmutable. Si la verdad del ser no aparece, no puede aparecer nada.

El olvido de la verdad del ser, en la que se ha extraviado Occidente, no significa entonces que el aparecer, en que consiste el hombre occidental, se haya vaciado de su eterno espectáculo. Y el hombre primitivo, que todavía sigue estando en la parte de acá de la bifurcación de la que sale el sendero del Día y el de la Noche, no es un aparecer que aún no se haya abierto sobre este espectáculo eterno. El hombre tiene delante desde siempre y por siempre la verdad del ser, imperecedera. En este sentido, no es una criatura que, salida de la nada, se prepare en el tiempo para entrar en la eternidad (o para volver a la nada): el hombre es el eterno aparecer de la verdad del ser. El tiempo y la historia están en el interior de este aparecer y constituyen el proceso de la revelación del todo.

A tal proceso pertenece el modo en que el hombre interpreta «el divino espectáculo» (τὸ θεῖον ἀφορῶντα). Es el estarse eternamente ante la verdad del ser; pero sólo Occidente ha comenzado a atestiguarla. Y el testimonio, «por el esplendor del lugar» (διὰ τὸ λαμπρὸν τῆς χώρας, *Sofista*, 254 a), se ha alterado en el nacer. De manera que nosotros, aún hoy, no sabemos lo que somos (no nos damos cuenta de lo que sabemos). La técnica se propone hoy construir el hombre. El hombre, como objeto de producción

(ποίησις), es el resultado más riguroso de la metafísica, o sea, de la expresión alienada del sentido del ser. El olvido de la verdad del ser es aquí la expresión o la interpretación alterante de la verdad que eternamente aparece.

En cambio, el lenguaje primitivo (o, en general, no metafísico) no saca explícitamente a la luz el sentido de la verdad del ser, que sin embargo está ante él; pero tampoco saca a la luz el sentido alienado del ser. Y por lo tanto, para nosotros sigue siendo esencialmente ambiguo, porque no nos es permitido establecer si el significado de sus palabras expresa o traiciona la verdad del ser, ante la cual el lenguaje, no obstante, crece. Se puede establecer la sintaxis, pero no la semántica ontológica de un lenguaje que no hace explícito el sentido del ser y de la nada. La única expresión clara y determinada de este sentido es la metafísica occidental. Y esta expresión clara y determinada permite justamente reconocer en Occidente el ocaso de lo que no se pone (o sea, la interpretación alienada de lo imperecedero).

Por otra parte, todo lenguaje crece ante el resplandor del ser, y a él se refiere incluso cuando no sabe expresarlo. Todo lenguaje pretende expresarlo (y en este sentido todo lenguaje echa sus raíces en la verdad del ser), pero ningún lenguaje ha sabido expresarlo, porque o la expresión lo ha soliviantado alterándolo, o se ha quedado muda ante lo que veía y ha nombrado solamente las cosas, callando sobre la verdad del ser de las cosas y permaneciendo así, respecto de ella, como un decir esencialmente ambiguo.

9. Occidente y lo sagrado

La fuerza evocadora del lenguaje no metafísico radica precisamente en su esencial ambigüedad, que planea sobre la bifurcación de los dos senderos opuestos, sin superarla. Resolver la ambigüedad mediante una hermenéutica quiere decir transportarse a una dimensión diferente de la que se querría aclarar: no se desciende a las intenciones ocultas del lenguaje, sino que se transforma al lenguaje en un lenguaje diferente. Que, en la hermenéutica occidental, es siempre el lenguaje alienado respecto de la verdad del ser. La ambigüedad se resuelve únicamente porque se lleva el lenguaje más allá de la bifurcación y se le obliga a expresar claramente el sentido del ser según las categorías de la alienación. De este modo, el comienzo del Relato bíblico ha devenido el libro del Génesis, y con la palabra γένεσις la metafísica se ha apoderado definitiva-

mente del modo en que Occidente se ha puesto a la escucha de lo Sagrado.

Occidente no ha sabido acoger lo Sagrado. En este fallido encuentro comienza el experimento metafísico de Occidente, es decir, la dominación de la metafísica incluso en las regiones que están más allá del pensamiento filosófico.

Hoy se hace del encuentro con lo Sagrado una simple cuestión de 'subjetividad'. Ha comenzado Kierkegaard. Se trata sólo de tener fe. Y, ciertamente, lo Sagrado es el modo en que la fe lleva el ser al aparecer. Pero la subjetividad (la fe, la buena voluntad) no es aquello de lo que Occidente está constitutivamente privado. Kierkegaard podía comprobar su falta en los profesores hegelianos y Nietzsche vituperar la deslealtad de la fe del cristianismo moderno; y sin embargo, no estamos en condiciones de afirmar la imposibilidad constitutiva, para el hombre occidental, de tener fe. En cambio, le está constitutivamente cerrado el sentido auténtico de la 'objetividad' y, por consiguiente, el sentido auténtico de lo Sagrado.

Quien en el encuentro con lo Sagrado mantiene el momento único de la subjetividad, sobrentiende que el individuo puede decidir su destino, con independencia de la dirección tomada por la historia de los pueblos (es decir, con independencia de la objetividad que se suscita en la historia). El individuo se salva también si el mundo (como objetividad) se pierde. Debe vivir bien los pocos años de su vida (y vivirlos bien significa empeñar la propia subjetividad, la buena voluntad, etcétera), después la muerte hace definitivamente balance con el mundo. Ni siquiera se sospecha que el individuo pueda tener que ver siempre y esencialmente con la historia del mundo —esto es, con la historia del aparecer del ser—, y que por lo tanto no le pueda ser indiferente ni siquiera el más lejano pasado y el más lejano futuro del hombre, y por consiguiente el mundo en el que en el pasado y en el futuro el hombre se encuentra con lo Sagrado.

Y sin embargo, la historia de los pueblos determina la medida de la relación del hombre con el ser; saca a la luz la tierra sobre la que cada uno deberá caminar. El modo en que el ser se aparece al individuo y está destinado a aparecérsele depende del modo en que los pueblos cumplen el aparecer total del ser. No se deja al individuo tras el cumplimiento, o lo que se deja atrás es el individuo como determinación empírica. Yo no soy una determinación empírica, sino el actual y eterno aparecer del ser[3]; y en el contenido del aparecer actual se refleja todo cumplimiento, ya que si el ser está

[3] Cf. págs. 125-127.

circundado por otras luces, además de aquella en que consiste el aparecer actual, el contenido actual resulta determinado por el modo en que el ser es revelado por la totalidad de las luces[1]

El filósofo es el individuo que dirige el cumplimiento del aparecer del ser, del mismo modo en que el piloto dirige la nave: por lo que se sobrentiende que sus gestos, al llevar a salvo la nave, le llevan a salvo a él también. Pero hay gestos que salvan y los hay que pierden: del mismo modo que los pueblos pueden remitirse a lo imperecedero recorriendo el sendero de la Noche o el sendero del Día.

El empeño por lo universal y lo objetivo es entonces el empeño existencial y subjetivo más radical. Kierkegaard no sabe ver el empeño existencial de la *Weltgeschichte*. Pero la auténtica *Weltgeschichte* no es solamente la comprensión del sentido de lo que ha quedado revelado en el pasado, sino la predisposición de lo que queda por revelar. También la revolución marxista pretende explícitamente predisponer el futuro, pero con la intención de sustraer a la alienación el objetivarse del hombre en el trabajo —donde se entiende siempre a esta objetivación en el sentido de la ποίησις platónica—. (Tampoco para el marxismo la alienación es la ποίησις —o sea, el actuar que está dominado por el modo de pensar de la metafísica—, sino que es la existencia de aquellas condiciones sociales, que sustraen al δημιουργός, que ahora es el hombre, su propio producto, o sea, a sí mismo. Comunismo y capitalismo son dos diferentes modos de organizar el objeto de la 'producción', y por consiguiente también ese objeto que es el hombre. Su contra-

---

[1] Es decir, es verdad que las experiencias ajenas no pertenecen a mi experiencia: pero si mi experiencia se encuentra entre otras experiencias, su contenido no puede ser indiferente e independiente del modo en que se cumple la totalidad de las experiencias. Si existen experiencias ajenas, el contenido actual no es igual al contenido que se manifestaría si no existiesen experiencias ajenas (y existiesen solamente los que son llamados los 'comportamientos' ajenos). Si existen experiencias ajenas, el contenido de la experiencia actual está en relación con las otras experiencias (y con el modo en que el ser es allí sacado a la luz) —al menos, porque existe junto a ellas—; y este encontrarse en relación es algo que tiene que poder ser descubierto en el contenido actual. Si las otras experiencias existen, este algo tiene que estar aquí delante. Pero aún no sabemos si está ahí y cuál es. Podríamos decir que este algo es el conjunto de los comportamientos ajenos, que es comprobado empíricamente, sólo si supiésemos ya que existen experiencias diferentes de la experiencia actual. Y ni siquiera poseemos una inferencia incontrovertible, que lleve a la afirmación de las experiencias ajenas partiendo del comportamiento 'ajeno' perteneciente al contenido del aparecer actual.

Y sin embargo, la existencia de una pluralidad de experiencias es una verdad posible: en relación con esta posibilidad, el individuo singular no puede permanecer indiferente respecto de la historia de los pueblos entendida como la revelación del ser, cumplida por una constelación de luces.

posición —como toda contraposición, según la cual se ha desarrollado la historia de Occidente— se realiza en el interior de una fundamental solidaridad).

Al dirigir los milenios de la navegación del mundo —es decir, al predisponer la casa futura de los hombres—, el filósofo prepara al mismo tiempo la propia morada. Platón ha preparado las casas de la Noche (δώματα Νυκτός, *Parménides*, fragmento 1, v. 9). Y en la Noche se ha producido y se ha mantenido el encuentro de Occidente con lo Sagrado. La historia del cristianismo es la historia de la dominación de la metafísica sobre lo Sagrado. El cristianismo ha hecho las paces primero con la filosofía, después con la ciencia y hoy con la técnica, o sea, con las varias formas en que se ha ido históricamente realizando la metafísica. Y es natural que el cristianismo vaya al paso de los tiempos: desde su inicio se ha dejado coger de la mano por el guía que habría llevado adelante la historia de Occidente. Pero también los críticos del cristianismo se agarran de la misma mano.

10. ΥΒΡΟΙΣ

A lo largo del sendero del Día puede repetirse el encuentro con lo Sagrado. Pero se produce ya en el acto en que el pensamiento invita a Occidente a volver sobre sus propios pasos, a la bifurcación.

Esta invitación no la hace un pensamiento cualquiera, sino el pensamiento que se constituye actualmente como saber absoluto, incontrovertible, negación de todo presupuesto y, por consiguiente, sólo él, verdaderamente, ἐπιστήμη —(si, como pide la derivación de ἐπίσταμαι, ἐπιστήμη es lo que se impone y domina y, por consiguiente, no queda expuesto a un posible desmentido)—, sólo él lugar y guardián de la verdad. 'Επιστήμη no es ὕβρις. Ὕβρις es la arrogancia o prepotencia de lo que quiere hacerse valer por encima (ὑ=ὑπέρ=ἐπί) del propio poder (βρίθειν); mientras que ἐπιστήμη es el poder o la firmeza (ἵσταμαι) del decir actual que se impone sobre (ἐπί) cualquier otro discurso. Eso significa que el aparecer del ser puede constituirse como ἐπιστήμη o como δόξα, pero sólo la ἐπιστήμη sabe eliminar toda negación de lo que aparece. La verdad del ser aparece en la una y en la otra, pero sólo la ἐπιστήμη sabe sacarla a la luz y hacerla valer; la δόξα no cuida de su preciosa carga, sino de otras cosas, y todo lo que dice puede ser contradicho.

Cuando la δόξα presume de decir lo incontrovertible, es ὕβρις. Puesto que lo incontrovertible no puede constituirse con independencia del testimonio de la verdad del ser, la historia de la filosofía es historia de la ὕβρις, donde las mismas figuras de lo incontrovertible se convierten en las formas más radicales de la alienación del sentido del ser. Así, la oposición del ser al no ser se convierte en el 'principio de no contradicción', en el que ciertamente se niega que el ser sea la nada, pero se niega *hasta tanto* el ser es, ya que el ser es entendido, en este principio, como aquello que puede convertirse en nada y, al convertirse así, ser nada. Y la fenomenología enuncia, sí, el 'principio de todos los principios', por el que hay que afirmar todo lo que aparece y en la medida en que aparece, pero *lo que* aparece, o sea, el ser, es entendido como algo que, cuando no aparece, podría ser una nada. En el principio de la fenomenología confluyen ya sea las críticas empiristas de los excesos metafísicos más allá de lo dado, ya sea la eliminación idealista del realismo presupuesto. La exigencia de la *Voraussetzungslösigkeit* tiene que llevar ciertamente a la petición de fundar la existencia de lo que no aparece —esto es, de fundarla en modo diferente a como se funda lo que aparece—. Para el idealismo, tal fundación es imposible y el aparecer del ser es su misma 'producción', porque, al entrar en la conciencia, el ser sale de la nada, y saliendo de la conciencia entra en la nada; para la fenomenología —que, en cuanto tal, no puede aceptar el rechazo categórico de una realidad que no aparezca—, el entrar y salir de la conciencia *podría* ser un salir y entrar en la nada. Pero ya sea en el idealismo o ya sea en la fenomenología, el ser es entendido como lo que puede ser nada.

Como contraposición entre lo incontrovertible y lo controvertible, επιστήμη y δόξα son respectivamente la verdad y la no verdad. «Verdad», aquí, significa un decir que se muestra como lo que no puede ser desmentido: no es sólo un decir, sino más bien un decir que muestra la propia fuerza invencible. Lo que es dicho es la verdad del ser. En un sentido, por tanto, «verdad» es *lo que* es dicho en la επιστήμη (y en este sentido se habla precisamente de «verdad del ser»). En otro sentido, «verdad» es la misma επιστήμη, entendida como el decir incontrovertible. (Un decir que incluye la misma posición de la relación entre δόξα y επιστήμη). Por esta duplicidad de sentido, no es contradictoria la afirmación de que la verdad del ser es el contenido no sólo de la επιστήμη, sino también de la no verdad, o sea, de la δόξα. En la δόξα, la verdad del ser o queda inexpresada, no atestiguada —y, por consiguiente, la semántica ontológica de la δόξα es esencialmente

ambigua (como en el lenguaje primitivo o en ciertas formas del lenguaje religioso y poético)—, o bien, allí donde la δόξα es ὕβρις, es explícitamente negada. La historia de Occidente es el progresivo conformarse de la δόξα a las categorías de la ὕβρις.

11. La interpretación y el lenguaje

Un conjunto de hechos empíricos (signos, sonidos, etc.) es un lenguaje sólo si estos hechos son interpretados de determinada manera. Que los signos de la lengua griega correspondan a ciertos significados es una convención, que no deja de ser tal porque sea aceptada por todos aquellos que tienen que ver con la lengua griega. Y es una convención que las palabras de quien 'habla nuestra misma lengua' sean también ellas coordinadas con ciertos significados. La coordinación de los signos o de los sonidos de una lengua con ciertos significados es un conjunto de reglas, mediante cuya adopción ciertas agrupaciones de signos o sonidos, dadas de hecho, adquieren a su vez un sentido.

También los límites de una lengua son una convención, porque cuando, al aplicar aquellas reglas a una agrupación de signos dada de hecho, no se obtiene un sentido, se puede decir que esa agrupación no tiene sentido, pero se puede decir también que el conjunto de las reglas conocidas no incluye las reglas que darían sentido a lo que parece no tenerlo, y se puede decir también que esa agrupación no pertenece a la lengua considerada, sino a otra.

Sólo aceptando la masa de convenciones que hacen posible la intepretación y la delimitación de un lenguaje se puede, por consiguiente, afirmar que un lenguaje es ambiguo. La adopción de esas convenciones pertenece a la δόξα. Las ciencias históricas se fundan en un sistema entero de semejantes adopciones y este sistema pertenece a los grupos de postulados que, como en las ciencias físico-matemáticas, están en la base de la investigación (la cual, por tanto, se mueve por completo en el interior de la δόξα). *Toda* 'interpretación' histórica —también la que interpreta la historia de Occidente como el recorrido del sendero de la Noche— se funda por tanto en convenciones (o, más propiamente, se funda en aquellas interpretaciones verdaderas y propias que sobre la base de ciertas convenciones proporcionan el conjunto de significados, que la ciencia histórica luego 'interpreta' en sentido superior, es decir, refiriendo los significados obtenidos a ciertas categorías semánticas más amplias). Desde el punto de vista de la επιστήμη no se

pueden rechazar convenciones diferentes, es decir, coordinaciones diferentes entre signos y significados, que den lugar a interpretaciones diferentes de los lenguajes. Así como no se puede rechazar la convención de tratar los signos de los lenguajes como se trata la distribución de las hojas sobre los árboles, a cuya posición, tamaño y forma no está (pero podría estar) coordinado un sistema de significados (por lo que un árbol o un grupo de árboles se convertiría en un lenguaje).

Si toda convención es un acto de fe, la adopción de las convenciones sobre las que se funda usualmente la interpretación de los lenguajes históricos revela, sin embargo, conjuntos de significados que de otro modo permanecerían ocultos y que presentan de hecho un interés incomparablemente mayor que el obtenido sobre la base de otras interpretaciones. No sólo eso, sino que si la coordinación de un signo con un significado es una convención, entre las infinitas posibles, por otra parte se da ese conjunto de convenciones que es un *hecho:* lo que es convenido (admitido por hipótesis, supuesto, decidido) no tiene fundamento verdadero alguno —y por tanto, ni siquiera puede ser un hecho que pertenezca al contenido que aparece (y por lo tanto se dice que es solamente contenido de una fe, o sea, de la δόξα)—, sino que es un hecho el convenir y, por consiguiente, el interpretar de determinada manera los lenguajes históricos: ese modo por el que coordinamos el signo «ἄνθρωπος» con el significado 'hombre', y el signo «uomo», que encontramos en el texto de la *Divina Commedia,* con el significado 'hombre'.

A este hecho, es decir, al modo en que de hecho se interpretan los lenguajes históricos, se refiere la afirmación de que Occidente es el ocaso de la verdad del ser: en vista del modo en que de hecho son interpretados los lenguajes históricos, Occidente es este ocaso. Un hecho que, como cualquier otro, podría ser sustituido por hechos diferentes. Pero cualquier otro hecho seguiría siendo una convención: tanto si se decide interpretar de modo diferente o si se decide no interpretar en modo alguno los acontecimientos empíricos que constituyen los lenguajes.

En la medida en que la verdad no se halla todavía en condiciones de afirmar que el ser aparece también más allá del aparecer actual, los signos de los lenguajes históricos pueden ser coordinados o solamente con los significados actuales, o también con los mundos de significados pertenecientes a las posibles conciencias diferentes de la conciencia actual. En el primer caso, los lenguajes no tienen un significado 'en sí', sino que son el medio a través del

cual queda suscitada en el aparecer actual una región de significados que de otro modo habría permanecido oculta. (También si un lenguaje histórico incluyese las reglas de coordinación de los propios signos con los significados, la indicación de las reglas daría lugar a otros signos, que a su vez tendrían que ser interpretados). Sólo en el segundo caso logra constituirse el problema de la existencia de reglas de coordinación diferentes de las que coordinan los signos de un lenguaje histórico con los significados actuales.

12. Lo sagrado y el lenguaje cotidiano

El encuentro de la verdad con lo Sagrado es ante todo la relación de la verdad con un lenguaje ontológicamente ambiguo, que ya es presa de la metafísica, pero que puede convertirse también en presa de la verdad. Para que eso ocurra, hay que arrebatarlo a la metafísica, es decir, hay que entenderlo como un decir que habla la lengua de la verdad del ser. También de esta manera se le hace violencia, porque no se lo encuentra, sino que se le quiere en compañía de la verdad del ser. Si acompaña a la metafísica, se convierte en un lenguaje alienado, pero abandonado a sí mismo vuelve en posición de equilibrio entre la verdad y la negación de la verdad del ser, que por tanto sólo mediante la fuerza pueden apoderarse de él. Pero la metafísica se apodera de él, creyendo encontrar ahí el propio modo de pensar (es decir, no viendo su ambigüedad, sino encontrándolo ya predispuesto a dejarse conquistar), mientras que la verdad sabe apoderarse de él con un acto de voluntad, por consiguiente, sabe que podría no hacerle hablar la propia lengua y podría limitarse a apartarlo de la alienación, dejándolo en posición de equilibrio.

Pero si la verdad le hace hablar la lengua del Día, entonces lo Sagrado dice cosas que la verdad ignora y que se le ponen de frente como un *problema*. Mientras que el lenguaje de lo Sagrado se mantiene en el equilibrio de la ambigüedad, todavía no es un problema para la verdad, sino lo que puede propender a la alienación o convertirse en un problema para la verdad: no es aún un problema, porque es un problema qué diga; mientras que ahora es precisamente lo que dice lo que se plantea como problema. Lo Sagrado dice que Dios ha vivido como hombre entre los hombres. Esto se convierte en un problema para la verdad sólo si se lo entiende como un decir que habla la lengua del Día. Y las mismas palabras adquieren significados diferentes según sean dichas en la lengua

del Día o en la lengua de la Noche. Lo Sagrado dice también: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (Omnia per ipsum facta sunt, *Evangelio según San Juan*, I, 3). La metafísica no sospecha ni siquiera que el significado de este γίγνεσθαι pueda ser diferente del que le es familiar, y la 'creación' se convierte así en lo absurdo de una región del ser (πάντα, las cosas creadas), que habría podido ser nada y podría volver a convertirse en nada.

13. La imposibilidad de aparecer de la aniquilación

La verdad del ser exige que *todo* el ser sea inmutable, eterno. La experiencia no atestigua la anulación del ser, o sea, su convertirse en nada, o su haber sido nada (cf. «Escrito posterior», páginas 106-124): ni siquiera cuando una explosión nuclear destruye una ciudad. Eso no significa que el devenir de las cosas sea una ilusión (como pensaba Spinoza), es decir, que el aparecer del cambio sea solamente fenoménico; más bien, significa que el cambio y el devenir de las cosas no aparecen como anulación del ser. El error no está en el aparecer, sino en el modo en que se interpreta el aparecer. El olvido del sentido del ser es tan profundo que se cree ver lo que no es, que aparezca cuanto no aparece. Se cree ver el 'mundo' y el 'mundo' no ha estado nunca delante, sino que ha sido superpuesto por la razón alienada al contenido veraz del aparecer. El olvido de la verdad del ser es al mismo tiempo olvido de la verdad del devenir. 'Nacer', 'morir', 'crecer', 'cambiar', 'generarse', 'corromperse', 'destruirse', son los diferentes modos en que el ser *se presenta* y *desaparece* (esto es, son los diferentes aspectos asumidos por el ser en su aparecer y desaparecer). El devenir del ser, como está contenido en el aparecer, es el proceso del presentarse y del desaparecer del eterno ser inmutable.

La razón alienada está convencida de que la anulación de las cosas aparece: pero cuando la ciudad, destruida por la explosión nuclear, se aniquila, ¿sigue acaso apareciendo? ¿Se habría convertido acaso en una nada y no obstante seguiría apareciendo? La misma razón alienada está obligada a afirmar que lo que se anula desaparece, al mismo tiempo, en la medida en que se anula: lo que se ha convertido en nada es también lo que ha desaparecido. ¿Pero cómo puede entonces aparecer la anulación de lo que ya no aparece? Si algo ya no aparece, su haberse convertido en nada o su seguir existiendo no pueden ser determinaciones que aparecen[5].

---

[5] Si estas determinaciones no pueden ser afirmadas sobre la base de su aparecer, podrán serlo sólo sobre la base del *logos*. La posición entre estas dos determinacio-

El aparecer no dice nada de la suerte de lo que ya no aparece (o no había aparecido todavía), pero la Justicia del ser (Δίκη) localiza siempre todo lo que no aparece y le prohíbe convertirse en y ser una nada.

Lo que nace es entonces lo que primeramente no había aparecido nunca, y lo que muere es lo que ya no ha vuelto a aparecer. Ahora incluso el sentido común de Occidente ha devenido presa de la metafísica y cualquier analfabeto, frente al cadáver de un hombre, sabe que aquel conjunto de expresiones, de movimientos, de miradas, de palabras que constituían el hombre vivo se ha convertido en una nada. Y, sin embargo, todo lo que está muerto y que no ha nacido todavía, está desde siempre y por siempre en compañía de todo el ser.

14. La verdad del aparecer

El aparecer no es la apariencia; también las apariencias, como las realidades, aparecen. Al contrario de la apariencia, que oculta, el aparecer descubre, saca a la luz. Desde este punto de vista, el aparecer es un colocarse detrás, o aparte, como se aparta el telón para que pueda verse el espectáculo. Sólo que en el aparecer no hay rastro de lo que se ha apartado: es un despertarse, mejor dicho, un estar ya desde siempre despierto en plena escena. Una negatividad, pues. Ya Aristóteles destacaba el carácter de pureza y de indeterminación del νοῦς (*Del Alma*, 429 a 18-21): precisamente en

---

nes (cada ser se anula, todo ser es eterno) no es oposición entre experiencia y razón, sino entre la razón alienada y la razón veraz, entre la no verdad y la verdad del ser. Esta última pertenece a la estructura originaria de la verdad (cf. *La struttura originaria*), es decir, a esa estructura de prótasis inmediata, únicamente sobre la cual puede crecer cualquier saber incontrovertible. Todo discurso posible, que sobre la base de la estructura originaria de la verdad presuma de *demostrar* que algún ser se anula, es por consiguiente sabido *a priori*, cualquiera que sea su grado de plausibilidad, como un discurso absurdo: sobre la base de la verdad es imposible demostrar la negación de la verdad. Y la negación de la verdad (o sea, la afirmación de que algún ser se anula) no puede siquiera pertenecer a la estructura originaria de la verdad: la afirmación de que todo el ser es inmutable no puede ser cooriginaria con la afirmación de que algún ser se anula, sino que es precisamente su negación.

Todo ello quiere decir que la anulación del ser (o de algún ser) no puede ponerse ni como un contenido fenomenológico —o sea, como algo que aparece—, ni como algo incontrovertiblemente demostrado o mediato, ni puede pertenecer a la inmediatez del logos. Pertenece, en cambio, a la no verdad del ser, o sea, a ese modo de pensar y de vivir que, desde Platón en adelante, encuentra natural que las cosas (la tierra, las plantas, las estrellas, los animales, los sentimientos y los pensamientos) sean una nada (esto es, puedan convertirse en una nada y, convertidas en una nada, sean una nada).

virtud de su significado, el aparecer no puede tener espesor eidético, no está «mezclado» (ἀνάγκη... ἀμιγῆ εἶναι) —donde la mezcla es justamente el añadirse, al puro significado del aparecer, de otras determinaciones (que por lo tanto constituirían el espesor)—. Si al aparecer como tal le conviniese una determinación, una significación particular, ésta cubriría y ocultaría lo que debe aparecer (γάρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει). Como le sucede al «fenómeno» kantiano: cuyo espesor eidético, entendido como componente esencial del aparecer, es una manta que cubre las cosas en sí precisamente en el acto en que las deja aparecer. Sin embargo, el mismo espesor eidético del fenómeno aparece (los objetos de la experiencia aparecen), y en el discurso kantiano este aparecer goza implícitamente de aquella condición de pureza e indeterminación que le conviene al auténtico aparecer.

Este apartarse es empero sólo el aspecto negativo del aparecer, que no puede ser tan indeterminado y tan puro como para ser nada. Si Heidegger lo entiende justamente como 'nada', no obstante advierte que esta 'nada' no es un *nihil absolutum* (más bien lo es tan poco que, para él, la 'nada' es el 'ser' mismo). La pureza e indeterminación del aparecer quieren decir entonces que no es *nada más que* aparecer (por tanto, no una nada, sino nada más allá de su ser aparecer), o sea, que la significación, la particular determinación del aparecer se agotan en su ser aparecer (manifestación, presencia, apertura del ser)[6].

Sin embargo, a la filosofía occidental se le escapa constitutivamente el sentido auténtico del aparecer. De Aristóteles a Husserl la reflexión fenomenológica sabe captar sólo de manera abstractamente formal la 'no mezcla' del aparecer. Sólo en abstracto el aparecer es entendido como 'no mezclado', porque en efecto la metafísica ha mezclado siempre el aparecer con el 'mundo'. En efecto, el aparecer no es aquí un puro dejar que las cosas se presenten, sino

---

[6] Se puede objetar que de este modo no se ha dado ningún paso adelante, ya que, si el aparecer existe, deben existir las condiciones para que se haga posible su funcionamiento (y las condiciones, precisamente en cuanto tales, no son el aparecer —por lo que parece necesaria esa 'mezcla' que arriba se ha rechazado), y de tales condiciones no hay ni rastro en el discurso hasta aquí efectuado. Pero la objeción nace de la hipótesis (propia del modo de pensar técnico-científico) de que todo lo que existe es una especie de producto o de artefacto, con relación al cual tenga sentido preguntarse qué hace para existir, o qué hace para funcionar, y por consiguiente sea posible hallar por principio las condiciones de su funcionamiento o los elementos que lo constituyen: si se tuviese que sondear la verdad de esta hipótesis, habría que referirse a esa verdad originaria, en la que el aparecer es asumido justamente en su significado puro, y a partir de la cual solamente subsiste la posibilidad de verificar una hipótesis.

un permitir que el 'mundo' se superponga a las cosas que se presentan, o sea, es un acogerlas en el alterante espesor eidético del 'mundo'. Precisamente en cuanto estamos convencidos de que el 'mundo' aparece, el 'mundo' determina una inevitable fenomenización o subjetivización de las cosas que aparecen. Sólo que el 'mundo', como categoría *a priori*, es imputable a la estructura del hombre en cuanto comprendida por la alienación metafísica. El fenomenismo gnoseológico de la filosofía moderna y la contrapuesta teoría de la intencionalidad son dos aspectos según los cuales se presenta el fenomenismo, considerado como componente esencial del nihilismo metafísico. El sentido auténtico del aparecer puede ser captado solamente a la luz de la verdad del ser.

15. Vivimos eternamente toda la vida que habríamos podido vivir

Pero el ser que aparece y desaparece, ¿está todo él destinado a aparecer y desaparecer, o bien la epifanía del ser es la libertad del ser?

Si el ser no apareciese, el aparecer sería una nada. Es necesario, pues, que el ser aparezca, y que aparezcan, por consiguiente, esas determinaciones cuyo aparecer exige el aparecer de cada cosa. Ellas constituyen el 'fondo' de toda manifestación ulterior del ser. Las determinaciones, de las que no se sabe aún si pertenecen o no al fondo (y que en el «Escrito posterior» se las ha llamado 'variantes'), dan lugar al problema de la libertad. ¿Hay libertad en el ser? Esta pregunta significa: en el proceso de su aparecer y desaparecer, ¿siguen las variantes un destino necesario, o bien aparecen, pero hubieran podido no aparecer, y desaparecen, pero hubieran podido no desaparecer? (El 'eterno retorno' es uno de los modos según los cuales es pensable la manifestación necesaria de lo eterno. Mientras que la libertad es solamente una posibilidad, es también una posibilidad el eterno retorno —no en el sentido de la metafísica, que con Nietzsche piensa un volver eternamente de la nada y a la nada, sino en el sentido de la posibilidad de que lo eterno vuelva a aparecer como ya ha aparecido.)

Si al lenguaje de lo Sagrado se le hace hablar la lengua del Día, entonces el γίγνεσθαι, contenido en el πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, significa el aparecer de todas las cosas que aparecen: no ya su convertirse en ser, desde la nada que eran o que hubieran sido, sino el mantenerse y el salir de su ocultación. El aparecer actual del ser es

teofanía; y la palabra 'creación', pronunciada en la lengua del Día, quiere decir teofanía. Es en este momento cuando lo Sagrado se convierte en un problema para la verdad: el problema de la libertad en el aparecer del ser. ¿Es el ser 'Señor' de su aparecer, o bien es necesario que aparezca todo lo que aparece? Es necesario que aparezca el fondo, y el 'yo' es justamente este lugar eterno en que nacen los mundos. Pero ¿habrían podido los mundos permanecer ocultos, o los impulsa la necesidad hacia la luz?

Como la 'creación', así también la 'libertad', en el lenguaje de la metafísica, se convierte en un absurdo: el absurdo de un cierto ser —la decisión (o sea, el acto de la voluntad, el determinarse en un cierto modo por parte de la voluntad)—, que hubiera podido ser nada. Comienza a convertirse en un problema, cuando es en cambio pensada como la posibilidad que el ser que aparece hubiera tenido para no aparecer. Sólo en el interior de este problema toma consistencia el problema de la libertad del hombre. La vida que he vivido la he vivido desde siempre y la viviré para siempre. Y desde siempre y para siempre vivo las vidas que hubiera podido vivir: si existen vidas que hubiera podido vivir, éstas las vivo todas eternamente, porque no pueden haber permanecido como una nada. La posibilidad no está en el ser, ya que un ser posible es un ser que de algún modo es nada (o sea, es nada la 'realidad' de lo que es solamente como posible): posibilidad significa, desde el punto de vista metafísico, que lo que no es no es contradictorio que sea; de manera que su convertirse en ser es su haber sido nada; esta no nada (que ahora es) ha sido nada, y precisamente porque era nada como ser real, podía ser esa no nada en que consiste el ser posible.

La posibilidad no está en el ser, sino en el aparecer del ser (o sea, no compete al ser en cuanto es, sino al ser en cuanto aparece). Si vivo eternamente todas las vidas que hubiera podido vivir —si ya he decidido desde siempre todo lo que hubiera podido decidir—, en el aparecer sin embargo tiene cabida solamente esta vida que vivo. Pero ¿tiene cabida solamente ésta porque todas las demás permanecen ocultas, o porque no existe ninguna otra vida mía? O también: ¿existen otras vidas mías, además de ésta que aparece? Y si existen, ¿hubieran podido aparecer en lugar de ésta que aparece? En tal posibilidad reside el fundamento de la libertad del hombre; que, por lo tanto, puede ser pensado como libre solo si es pensado como el eterno vivir todas las vidas que podría vivir[7].

[7] Los motivos por los que no se puede poner a la libertad como una evidencia inmediata se indican en el segundo de los *Studi di filosofia della prassi*, cit. —donde, sin embargo, los términos 'existir', 'realidad', 'irrealidad', 'contingencia', 'posi-

16. La posibilidad del lenguaje «en sí»

Que Dios habite entre los hombres, no es un problema: si la olvidada esencia del hombre es el aparecer del ser (este olvido es un aspecto del olvido del ser), el hombre es el lugar en el que Dios —esto es, el ser— se muestra (y sólo el ser puede mostrarse). Pero cuando lo Sagrado anuncia que Dios ha vivido como hombre entre los hombres, alude a una estancia excepcional, a una síntesis diferente de lo humano y de lo divino. La misma se convierte en un problema para la verdad sólo si las palabras 'hombre' y 'Dios' son pensadas a la luz de la verdad del ser. Al pensarlas así, la verdad quiere que lo Sagrado hable la lengua del Día; pero después es lo Sagrado lo que, al hablar, se hace escuchar y anuncia algo que la verdad no está en condiciones de desmentir o de confirmar, y que por lo tanto es un problema.

Pero mientras tanto, es también posible que el lenguaje de lo Sagrado, como cualquier otro lenguaje histórico, no devenga lenguaje sólo cuando sus signos sean coordinados con los significados actuales, sino que sea ya lenguaje con independencia de esta coordinación, esto es, sea ya coordinado con los significados con independencia de la coordinación con la dimensión actual del significar. Al adoptar ciertas reglas de coordinación de los signos con los significados actuales, ciertos acontecimientos físicos se convierten en un lenguaje, y es posible que sólo entonces comiencen a ser lenguaje. En tal caso, el lenguaje no tiene un significado 'en sí', con independencia de la coordinación con el significado actual, e interpretarlo de cierta manera equivale a *querer*, puramente, que el mismo tenga un cierto significado. Pero es también posible que el lenguaje tenga ya un significado suyo, con independencia de esta voluntad de significación, y que exprese por lo tanto el ser, en cuanto el ser sale a la luz en un aparecer diferente del aparecer actual. Puesto que el lenguaje de lo Sagrado es ambiguo respecto de la verdad del ser (porque no la expresa ni siquiera para negarla), es posible que el mismo hable ya la lengua del Día, y que no hable del Día (o sea, de la verdad del ser), sino que, a la luz del Día, dedique cada palabra suya al anuncio prodigioso. El anuncio calla

---

bilidad', 'capacidad', etcétera, tienen que ser entendidos no ya como determinación del ser, sino como determinación del aparecer. Es decir, se da por sentado que la libertad puede ser pensada sólo como una forma de contingencia, pero a condición de que la 'contingencia' sea entendida como una modalidad del aparecer, o sea, como el aparecer de algo que hubiera podido permanecer oculto. Y que lo que aparece hubiera podido no aparecer, no es una evidencia inmediata sino, justamente, un problema.

acerca de la verdad del ser; pero circunda la verdad con el problema, es él mismo el problema[8].

17. La contradicción de la verdad y lo sagrado

La verdad es un encontrarse habiendo ya resuelto, en la praxis, lo que sin embargo sigue siendo un problema.

Cada ser es, necesariamente, parte del todo; ni puede salir del todo, anulándose, ni el todo puede dejar de comprenderlo. De hecho, el todo es la totalidad del eterno ser. Ningún ser puede por tanto aparecer si no aparece como parte del todo. Si el todo no aparece, no aparece nada. (Es decir, es una determinación del 'fondo' del aparecer, es más, es el fondo mismo en cuanto tal.)

Pero precisamente porque el ser se presenta y desaparece, el todo no aparece en su plenitud. Por lo que el todo, que sin embargo aparece como todo, no es el todo. El todo es la perfecta riqueza a la que no falta nada, pero si entra en el aparecer dejando oculta su propia perfecta riqueza, entonces en el aparecer es puesto como todo lo que no es el todo. Esto es, si aparece sólo la forma, pero no el contenido del todo (justamente, porque el contenido aparece sólo en parte), entonces la forma se convierte en contenido; pero la forma no es el todo (justamente, porque es *solamente* la forma del todo), de manera que lo que no es el todo es significante como 'el todo'. No se produce esta contradicción porque la parte sea falsamente identificada con el todo, sino porque aparece solamente una

---

[8] Este problema se encuentra en lo más alto de una ramificacación de problemas, porque cuando la verdad dice: «quizá Dios ha vivido entre los hombres», lo dice en lo más alto de este decir: «quizá existe el lenguaje de lo Sagrado (esto es, quizá este lenguaje no es solamente querido, sino que es ya la expresión de un aparecer del ser, diferente del aparecer actual); y quizá la manera como sus palabras son interpretadas actualmente, corresponde a la manera como han sido construidas; y quizá habla la lengua del Día; y quizá, lo que queda dicho en esta lengua (es decir, que Dios ha vivido entre los hombres, es verdad.»

Sin embargo, este último problema seguiría presentándose también si faltasen todas las condiciones por las que se constituyen los problemas precedentes y permaneciese el actual significar de lo que se plantea como problemático: podría desaparecer todo lenguaje, enmudecer toda persona, desvanecerse todo recuerdo de lo que fue escrito y dicho; pero bastaría con que en la verdad apareciese este puro pensamiento, que Dios ha vivido entre los hombres, y con que fuese pensando en la lengua del Día, para que la verdad se encontrase igualmente empeñada en el problema *de la verdad de este pensamiento. La verdad es el lugar en el que puede constituirse* auténticamente un problema; y cuando, en la verdad, se dice de algo que quizá es verdadero, se entiende que no se está actualmente en condiciones de excluir, y por consiguiente tampoco de afirmar, la existencia de un nexo que, sacado a la luz, mostraría cómo la negación de ese algo sea la negación de la verdad.

parte de aquello a lo que se refiere el significado 'todo', por lo que la parte (que incluye la misma referencia formal a todo lo que no aparece), resulta significante como 'el todo'[9].

Según esta contradicción se constituye el aparecer actual en cuanto tal, y por lo tanto ya sea la no verdad, ya sea la verdad, que son los dos modos según los cuales se determina el contenido del aparecer. La verdad es contradicción. No habría más contradicción si todo el ser saliese de la ocultación.

En cuanto la verdad es contradicción, lo incontrovertible es controvertible, pero no en el sentido de que haya que negar lo que la verdad dice, sino en el sentido de que hay que decir concretamente lo que la verdad dice abstractamente. De manera que su decir, en cuanto decir, se queda en lo hondo de la concreción, y por ello resulta eliminado (y por tanto negado) no en cuanto dice, sino en cuanto es un no decir (o sea, en cuanto es un decir abstracto que, justamente, dice abstractamente el todo, y que es contradicción no en cuanto decir, sino en cuanto no es un decir todo y, por tanto, es un no decir). El decir abstracto es incontrovertible precisamente por su tener que quedarse en lo hondo de cada concreción suya. Por lo tanto, lo incontrovertible no es *sub eodem* controvertible. Otra es, pues, la eliminación de la verdad, que elimina lo abstracto en lo concreto, y que por consiguiente es el mismo concretarse de lo incontrovertible; otra es la negación de la verdad, que la niega en cuanto la misma es decir.

La aceptación de lo Sagrado *puede* ser la llave que conduce a la máxima revelación del ser permitida a la verdad, la liberación de toda la masa de contradicciones de la que le esté permitido liberarse. Pero la aceptación de lo Sagrado *puede* también traer el desierto, la más profunda ocultación del ser.

La verdad no puede no comprometerse, porque también la neutralidad respecto de la aceptación y el rechazo es un modo de no aceptar lo que pudiera ser la salvación (o la perdición) de la verdad. La verdad no puede vivir más que como no verdad, la επιστήμη no puede vivir más que como δόξα, ya que cualquiera que sea el modo en que la verdad tome posición respecto de lo Sagrado, en ella se cumple algo que no tiene verdad: no se sabe a donde lleve. Los prisioneros no alcanzan el sol tras ser liberados de las cadenas de la caverna, sino que ven el sol permaneciendo atados a sus cadenas. La puesta de sol (κατάβασις ἐκ τοῦ ἡλίου) no es acontecimiento que ocurra después de que la salida (ἀνάβασις ἐπὶ τὸ ἥλιον) haya concluido, sino que el salir es un tener que per-

[9] Cf. *La struttura originaria*, cap. XII.

manecer allí de donde se ha salido. La verdad vive en la no verdad, y es en la verdad así entendida donde queda atestiguada la verdad del ser: no ya en el sentido de que este testimonio no tenga verdad, sino en el sentido de que el testimonio se acompaña inevitablemente con la no verdad, esto es, con la fe. En eso consiste la resolución práctica del problema de lo Sagrado[10].

18. La salvación

El pensamiento que invita a Occidente a volver sobre sus propios pasos, a la bifurcación, es ya por tanto un encuentro con lo Sagrado. Diferente del encuentro producido a lo largo del sendero de la Noche. La relación con lo Sagrado se ha efectuado aquí por parte de una civilización alienada. El pensamiento de la verdad del ser se encuentra sólo al principio del sendero del Día (así como la metafísica de Platón, en cuanto detenida en el elemento abstracto del pensamiento filosófico, está sólo al principio del sendero de la Noche). Es sólo la huella. Pero la huella prepara el futuro de Occidente y, por consiguiente, el encuentro con lo Sagrado por parte de una civilización no alienada. La no alienación no consiste en la aceptación de lo Sagrado, sino en la purificación del lugar en el que deberá producirse la aceptación o el rechazo de lo Sagrado.

La relación con lo Sagrado es pues, ante todo, el remitirse a lo Sagrado por parte de la verdad. El problema de la salvación concierne, ante todo, a la salvación de la verdad. Si el hombre, en su esencia, es el eterno aparecer del ser, ¿qué clase de espectáculos pueden suscitarse en esta esencia? Cuando se habla de la salvación del 'individuo', se hace con ello referencia más o menos conscientemente a la irrupción de la felicidad infinita en el aparecer. Pero ¿qué es la felicidad? ¿Y qué felicidad es ésa, de la que no estamos en condiciones de saber de modo incontrovertible que es felicidad auténtica, que no puede perderse? Un paraíso puede constituirse sólo como contenido de la verdad (ya que sólo la verdad es saber incontrovertible), y para la verdad la condición de todo paraíso es la eliminación de la contradicción. (La infelicidad, el dolor, etcétera, son un estar en contradicción[11], cuya eliminación es al mismo tiempo eliminación de la no verdad, porque toda forma de no verdad —el error, la fe, el no aparecer, el problema— es una contradicción.) La salvación es ante todo esta eliminación de la contra-

---

[10] Cf. *Studi di filosofia della prassi*, cit., págs. 65-115.
[11] Cf. *op. cit.*, pág. 109.

dicción, un llevar, por consiguiente, al ser a la máxima revelación que le sea permitida en la verdad.

¿Qué vía lleva a la revelación? La verdad se remite a lo Sagrado, justamente en cuanto lo piensa como lo que puede ser la vía de la salvación —y, por consiguiente, también la vía de la perdición—. Estas dos vías son las dos posibilidades de la verdad, y por consiguiente del mismo sendero del Día que puede crecer sobre la verdad. También el sendero del Día es una posibilidad de la verdad: en el sentido de que, así como Occidente ha crecido sobre el árbol de la metafísica, así también el futuro de Occidente podría crecer sobre el árbol de la verdad. Pero es justamente la verdad en cuanto tal la que tiene que acompañar a la no verdad —y, por consiguiente, también a la no verdad de lo Sagrado— y por tanto la que tiene que ligarse a lo que puede ser tanto su salvación como su perdición. Esta ligadura subsiste entre la verdad y toda no verdad que sea un problema. (Se encuentra obligada a acompañarse con una decisión que, cualquiera que sea el modo como se determine, decide algo que podría salvar, pero también perder la verdad: está obligada a decidir lo que *podría* ser la perdición, no lo que ella sabe como perdición.)

Lo Sagrado es problema, ya sea en el sentido de que la aceptación de lo Sagrado puede ser la vía que lleva a la máxima revelación verdadera del ser, ya sea en el sentido de que es posible que esta revelación se constituya como lo máximo, sólo en cuanto en ello el ser se presente según las determinaciones que forman el contenido del anuncio prodigioso de lo Sagrado. Es decir, se puede suponer que se permite la máxima revelación verdadera del ser sólo en cuanto aparezca la verdad del anuncio de lo Sagrado. (Y por consiguiente, se puede suponer que el ser sea revelado al máximo en la verdad, sólo en cuanto en la revelación máxima *no* se incluyan como verdad las determinaciones anunciadas por lo Sagrado.) La posibilidad de que lo Sagrado sea verdad —es más, de que sea la máxima apertura del ser permitida a la verdad— es la posibilidad de un nexo tal, entre lo Sagrado y la verdad, que la negación de la existencia de lo que es anunciado por lo Sagrado implique necesariamente la negación de la verdad.

La verdad acepta lo Sagrado. Esta aceptación es un puro hecho, privado por completo de fundamento (si por fundamento se entiende el nexo con la verdad). Si la verdad rechazase o fuese indiferente a lo Sagrado, también el rechazo y la indiferencia serían un puro hecho sin fundamento. Pero la proposición: «la verdad acepta lo Sagrado» no es idéntica a la proposición: «yo acepto lo

Sagrado». 'Yo' soy el aparecer del ser, y el ser puede aparecer en la verdad o en la no verdad (o sea, el contenido del aparecer puede asumir la determinacion de la verdad o de la no verdad). Por tanto, la aceptación de lo Sagrado puede cumplirse de dos modos: por mí en cuanto verdad, y por mí en cuanto no verdad (por mí en cuanto soy el aparecer cuyo contenido se presenta en la determinación de la verdad, y por mí en cuanto soy el aparecer cuyo contenido se presenta en la determinación de la no verdad). La verdad acepta lo Sagrado, porque espera salvarse como verdad, pero reconoce que esta aceptación suya puede ser también su perdición más abismal, o sea, puede determinar la ocultación más incurable del ser, el desierto en el aparecer.

Sabe también plantear como problema lo que, al estar ligada con la no verdad de la fe, vive al tiempo como certeza. Es posible que el tener fe en el anuncio de lo Sagrado salve a la verdad: que ella se salve como verdad ligándose a esta fe y que, por consiguiente, se libere del peso total de las contradicciones de las que le está permitido liberarse, pasando a través del viernes santo de la contradicción del tener fe. Ya que, cuando la verdad se liga a la fe (es decir, se deja acompañar por la fe), ocurre que, en el aparecer, el mismo contenido es objeto de certeza y de duda, aparece como afirmado y como no afirmado, y que, por consiguiente, el aparecer es contradicción.

Hoy se repite que el creyente no puede ser filósofo y el filósofo no puede ser creyente. Si ser filósofo significa estar en la verdad, hay entonces una auténtica incompatibilidad entre estar en la verdad y estar en la fe. El esfuerzo por negar esta incompatibilidad, cumplido por cuantos se refieren a la doctrina tomista de la autonomía recíproca entre razón y fe, está destinado al fracaso. Ya Aristóteles advertía que no puede haber ἐπιστήμη y δόξα en torno al mismo objeto (φανερὸν ... ὅτι οὐδὲ δοξάζειν ἅμα τὸ αὐτὸ καὶ ἐπίστασθαι ἐνδέχεται, *Analíticos posteriores*, 89 a 38 sigs.). Y lo Sagrado para la ἐπιστήμη es problema, mientras que para la δόξα es certeza.

Pero la incompatibilidad entre ἐπιστήμη y δόξα, en cuanto se refieren al mismo objeto, no significa que su unión sea irrealizable, sino que el realizarse de su unión es un encontrarse en contradicción por parte del aparecer. El ser no es contradictorio (no es el no ser), pero el aparecer está siempre en contradicción. El ser es no contradictorio, pero el hombre se contradice. Hay, pues, una efectiva contradicción entre verdad y no verdad (razón y fe, ἐπιστήμη y δόξα); pero existe también la posibilidad de que el encontrarse en

esta contradicción abra la vía que lleva a la eliminación de todas las contradicciones de las que la verdad puede liberarse. Así como se nos puede convencer de que sólo atravesando la oscuridad del bosque puede llegarse a la luz de la cima. El filósofo no puede ser creyente, pero en tanto lo es, determina en cualquier caso su creer. Ya que de la contradicción entre razón y fe nos podemos liberar también decidiendo no tener fe; pero hasta que no estemos en condiciones de excluir que el introducirse en esta contradicción sea justamente lo que libera a la verdad de todas las contradicciones de las que puede liberarse, entonces también el decidir ya no tener fe es la fe en que la verdad no sea liberada del encontrarse en aquella contradicción. De igual modo que, al ignorar adónde lleve el bosque, el decidir no adentrarse en su oscuridad es la fe en no toparse con la mayor luz al atravesar el bosque[12].

19. El sendero de la Noche y del nihilismo

Pero la verdad sabe ya esto: que su salvación no puede producirse con independencia del modo en que los pueblos llevan a cabo el aparecer del ser.

En la verdad aparece el ser que ha sido sacado a la luz a lo largo del sendero de la Noche. No sólo las obras del hombre (las ciudades, las industrias, los estados, las relaciones económicas, políticas, religiosas, las acciones cotidianas, etcétera), sino también las cosas de la naturaleza (los mares, los continentes, los planetas, las estrellas más lejanas) vuelven a entrar ahora en el proyecto de dominación (producción-destrucción) del ser, y se encuentran delante, en el aparecer, comprendidas por la sombra de la alienación del sentido del ser. Ni mi modo de vivir se sustrae a la alienación, sino que, antes bien, en mi sentir más profundo crece una invencible repugnancia por el sendero del Día, que promete el abandono de esta civilización de la técnica, de la que me siento hijo. El pensamiento que invita a Occidente a volver sobre sus propios pasos, a la bifurcación, se asoma solamente al sendero del Día. Es sólo la huella, y no es ni siquiera dado saber si existirá la tierra sobre la que pueda extenderse el nuevo sendero. La huella se encuentra por doquiera rodeada por la vieja tierra, el ser que ha sido sacado a la luz a lo largo del sendero de la Noche. La verdad afirma la eternidad del ser —de cada ser—, pero el ser con el que

---

[12] Para profundizar en esta temática, cf. *Studi di filosofia della prassi*, cit., páginas 65-111.

la verdad tiene ante todo que ver (el ser que aparece) es ahora el ser que no habría debido aparecer, porque es llevado al aparecer por el propósito del hombre occidental de dirigir la creación y la anulación del ser.

El ser es eterno: la Justicia del ser (Parménides, fragmento 8, vv. 13-15) no le permite nacer y morir; ni siquiera cuando Occidente se propone el dominio de la creación y de la anulación del ser. La ποίησις no consigue cumplir lo que es imposible que se cumpla; Occidente no consigue crear y anular lo que no puede ser creado y anulado. *Todo* devenir es un presentarse o un desaparecer del ser y, por consiguiente, *toda* acción es siempre un revelar (o un dejar que se revele) el ser que estaba oculto, o es un llevarlo fuera del aparecer, a la ocultación (o un dejar que se sustraiga al aparecer). Pero cuando se actúa con la convicción de producir y destruir el ser (de sacarlo de la nada y de devolverlo a la nada), entonces se revela algo *diferente* de lo que se revelaría si se actuase sabiendo que cada actuar y cada hacer es una revelación del ser eterno. Esto diferente lo saca a la luz la alienación; por consiguiente, es el ser que no hubiera debido aparecer —si el error es lo que no debe sacarse a la luz.

La alienación de la verdad ha sacado a la luz al ser que tenía que permanecer oculto. Occidente es este ser justamente, en su progresivo hundir todo otro ser llegado al aparecer. La misma alienación, en su origen primero, es decir, al haber llamado al 'mundo' a la luz, ha sido un dejar aparecer lo que, al superponerse a las cosas que aparecen, ha impedido ver al devenir como un presentarse y un desaparecer del ser y ha llevado al convencimiento de que la anulación del ser es algo inmediatamente dado en el devenir. También el 'mundo', pues —este alma de Occidente—, es eterno; pero es ese eterno que no habría debido aparecer. (Así como el 'mal' no puede ser algo inventado por los hombres o por el demonio, sino que es el dejar aparecer lo que, eterno, debería permanecer eternamente oculto.)

La alienación de Occidente ha sacado a la luz al ser que reside en el aparecer. Y mientras resida y domine en él, la verdad no puede esperar su propia salvación. No puede esperar liberarse de la contradicción (es decir, de la no verdad) mientras domine sobre la tierra la negación de la verdad. Ahora las contradicciones que más trabajo cuesta apartar no son las que resultan eliminadas con un acto de conocimiento, sino aquellas cuya eliminación exige el desaparecer de la civilización occidental y el aparecer de una civilización nueva. No basta con desenmascarar la alienación meta-

física, si la civilización producida por la metafísica sigue luego viviendo. El modo de pensar de la metafísica se ha convertido en piedra, hierro, costumbre de los pueblos. Precisamente porque el pensamiento abstracto (es decir, un 'modo de pensar') ha conseguido dominar las obras de Occidente, posee ahora una fuerza que no puede ser vencida por el solo ejercicio abstracto del pensamiento filosófico, sino por el abandono del sendero de la Noche, o sea, por la transformación más profunda que pueda ser cumplida por Occidente.

Tampoco puede la verdad esperar salvarse mediante una evasión de la tierra. Olvidar la tierra (es decir, la negación concreta, histórica, de la verdad) quiere decir dejar sin eliminar la negación de la verdad, y este dejar vivir la propia negación —este dejar que la negación continúe apareciendo sobre la tierra— no es la salvación de la verdad, igual que no nos salvamos cerrando los ojos ante el enemigo.

Cuando el nihilismo es solamente un modo de pensar (o sea, es metafísica), la negación del nihilismo consiste en la negación de que el ser sea nada. Pero cuando el nihilismo se convierte en praxis, aparece entonces una civilización —que aparece, precisamente porque la praxis está dominada por el pensamiento de que el ser sea una nada—. El nihilismo es ahora esta civilización; y la negación del nihilismo ya no puede cumplirse a través del simple reconocimiento de que esta civilización es un identificar el ser con la nada. Si nos paramos en este reconocimiento, dejando que esta civilización siga apareciendo, no se niega el nihilismo (o sea, se niega de modo simplemente formal), se deja todavía a la verdad junto a su propia negación. Esta negación se ha convertido en el aparecer de la civilización occidental, de modo que la verdad, como negación de la propia negación, implica el desaparecer de esta civilización.

Hasta que los pueblos no lleven a cabo esta desaparición —es decir, hasta que no lleven a cabo el aparecer del ser a lo largo del sendero del Día—, la verdad vive como negación de sí misma, vive en el error, y la salvación le está constitutivamente vedada. Pero los pueblos pueden adentrarse por el sendero del Día sólo si la verdad comienza a alzar su voz en el desierto, a advertir de que el ser ha sido traicionado.

20. El aparecer finito y el aparecer infinito

En la verdad, el todo no aparece, porque aparece sólo la forma del todo, llenada por una parte del contenido concreto del todo. Esta contradicción —en la que aquello que no es el todo es significante como 'el todo'— se eliminaría si el todo concreto apareciese, es decir, si en el aparecer verdadero el contenido adecuase la forma y la verdad se convirtiese en omnisciencia. Por otra parte, la negación del nihilismo exige la desaparición de la civilización occidental: la verdad se constituye como verdad (como negación de la negación) sólo si esta civilización desaparece. También acompaña a toda maduración la desaparición de la floración que lleva a la maduración: aparece el fruto, desaparece la flor; aparece el día, desaparece la noche; aparece el hombre, desaparece el adolescente; aparece el después, desaparece el antes. Ya por esto resulta imposible que el desarrollo histórico consiga llevar el todo al aparecer. Es cierto que cuando el fruto aparece queda el recuerdo de la flor, que sigue así apareciendo: pero la flor aparece, en el recuerdo, de modo diferente a como aparecía antes. De manera que, cuando el fruto aparece, hay algo de la flor que ya no aparece (y algo, en el recuerdo, que sigue apareciendo —y sobre la base de lo cual puede afirmarse que algo de la flor ya no aparece—).

Todo debe aparecer (para que se libere a la verdad de la contradicción), pero la civilización del nihilismo debe desaparecer (para que la verdad se constituya como tal). Todo debe aparecer, pero la historia del aparecer es la historia del desaparecer del ser.

Que el antes desaparezca cuando el después aparece, es sin embargo solamente un *hecho*, que podría estar ausente en una configuración diferente del ser que aparece: podría comenzar a aparecer este árbol con el fruto y seguir apareciendo este mismo árbol con la flor: no en el sentido de que la misma cosa singular pudiese aparecer afectada —contradictoriamente— por dos determinaciones opuestas, sino en el sentido de que lo que llamamos 'cosa singular' podría revelarse en su auténtica constitución ontológica, es decir, como la *unidad* de una pluralidad de cosas singulares (el árbol con la flor, el árbol con el fruto, etc.), de manera que la aparición histórica de esta unidad podría llevar a la manifestación simultánea de tal pluralidad. Es decir, el desarrollo histórico del aparecer podría conservar todo lo que va poco a poco apareciendo: podría conservarlo no simplemente como objeto de memoria, sino como teniendo ese modo de ser que le conviene en su primer apa-

recer[11]. La negación de la civilización occidental podría así cumplirse concretamente, sin implicar la desaparición de esta civilización (o sea, su seguir apareciendo como simple objeto de la memoria), ya que su superación concreta vendría dada por el aparecer del sendero del Día. Se conservaría el nihilismo en su concreta superación y el movimiento hacia la revelación del todo no sería frenado por la desaparición de un momento del todo.

Pero incluso si esta hipótesis se verificase, el todo no podría ingresar nunca en el aparecer.

El aparecer finito no puede convertirse en el aparecer infinito del todo. No puede convertirse en eso, porque el todo aparece ya infinitamente y, por tanto, en un aparecer diferente del aparecer actual. El aparecer actual es el aparecer finito de lo infinito (o sea, del todo). Si existiese solamente el aparecer finito (actual o inexistente) —es decir, si el aparecer finito fuese el punto de vista supremo—, sería y al propio tiempo no sería, *sub eodem*, la verdad (lo incontrovertible). No sería la verdad, porque sería un encontrarse en contradicción (justamente, en cuanto posición finita de lo infinito): puesto que el ser es no contradictorio, la contradicción no sólo es lo controvertible, sino incluso lo que tiene que ser eliminado. Y al tiempo sería la verdad, porque si no existiese un punto de vista superior a lo finito, sería lo imposible, lo absurdo, y si la superación del punto de vista finito fuese lo absurdo, este punto de vista sería la verdad, lo incontrovertible. Todo lo que es aparece eternamente en el aparecer infinito del ser (que es infinito justamente porque no existe nada que no aparezca en él). El aparecer finito —y por tanto, ante todo, el aparecer actual— es el lugar eterno del que salen y en el que se ponen los eternos astros del ser. (Y cada

---

[11] Se ha objetado que si todo el ser fuese eterno, entonces, en lo eterno, los contrarios serían contradictoriamente inherentes al mismo individuo: en el tiempo, primero Sócrates es joven y después es viejo; pero Sócrates eterno es eternamente joven y eternamente viejo. Y sin embargo, se reconoce que Sócrates, en cuanto hombre, es idéntico a Platón, en cuanto hombre. En este caso, lo mismo (el ser hombre) se da en Sócrates y en Platón, o sea, es la identidad que se individúa en dos determinaciones diferentes y, por consiguiente, opuestas. La identidad que subsiste entre los dos diferentes Sócrates joven y Sócrates viejo, es una identidad mayor que la que subsiste entre Sócrates y Platón, pero sigue siendo la identidad de una pluralidad de determinaciones (o individuaciones) diferentes. Y así como no es absurdo que el ser hombre se dé al tiempo en Sócrates y en Platón, tampoco lo es que el ser Sócrates se dé al tiempo en Sócrates joven y en Sócrates viejo (y en una pluralidad infinita de individuaciones). Por este motivo es solamente un *hecho* que el aparecer de Sócrates viejo implique el desaparecer de Sócrates joven: un hecho, no una necesidad exigida por la estructura ontológica del individuo. (Y la memoria no es un retener en la mente lo que ya no existe, sino un volver a estar a la vista de lo eterno, que incluso podría volver a aparecer tal como apareció por primera vez.)

cosa —incluso el sendero de la Noche— pertenece a la *constelación* del ser). Ninguna ampliación permite al aparecer finito convertirse en aparecer infinito: el aparecer finito no puede convertirse en el haber sido desde siempre el aparecer de todo. Lo inmutable deviene en cuanto aparece y desaparece en el aparecer finito. Pero en el aparecer infinito, lo inmutable es también lo que no puede convertirse en nada (o sea, no sale y no se pone). El aparecer finito no puede convertirse en lo que no puede convertirse en nada.

Eso quiere decir que la eliminación de la contradicción, en la que consiste el aparecer en cuánto finito, es una eliminación infinita: el aparecer finito —y, por tanto, la verdad misma— es una contradicción infinita, o sea, el lugar en el que el ser va revelándose infinitamente es también el lugar en el que el ser está destinado a permanecer infinitamente oculto.

Justamente en relación con esta estructura del aparecer finito adquiere su significado más propio el problema de la salvación de la verdad, o sea, el problema del modo en que puede ser llevada a término la máxima revelación del ser, permitida a la verdad (donde lo máximo puede consistir o bien en un límite determinado, o bien en la superación de todo límite determinado). Puesto que esta revelación no puede llegar a ser total, ese problema es al tiempo el problema de lo que debe permanecer oculto y de lo que debe desaparecer para que en la verdad se produzca la máxima revelación del ser (o sea, para que la verdad alcance el máximo de concreción que le esté permitido). Que la civilización del nihilismo tenga que desaparecer, cuando Occidente se adentra por el sendero del Día, no constituye por lo tanto una aporía: no sólo porque la desaparición de lo que resulta superado es un hecho, que podría ser superado por una estructuración diferente del incremento histórico (el después podría comenzar a aparecer dejando que el antes siguiese apareciendo), sino sobre todo porque el ser está *destinado* a ocultarse, por muy amplio que pueda llegar a ser el contenido del aparecer finito.

21. El sendero del Día y su aparición

La existencia del aparecer infinito es la existencia de la superación de *toda* contradicción. Si no se eliminase una contradicción, el aparecer finito sería el punto de vista supremo (es decir, *sub eodem*, controvertible e incontrovertible). En el todo se elimina eternamente toda contradicción. Eso quiere decir que el sendero

del Día existe, y quizá espera ser llevado al aparecer. De hecho, es la superación concreta del sendero de la Noche —de esta abismal contradicción que es la negación viviente de la verdad y que la verdad está obligada a hospedar en su casa.

Pero si el sendero del Día es eterno, su ingresar en el aparecer es una posibilidad: si el sendero del Día es la eterna superación del sendero de la Noche, el que esta superación aparezca es sólo una posibilidad. El ser podría haber alcanzado ya en el aparecer los límites máximos que le estén permitidos, y podría no concedérsele a la verdad el liberarse de la ligadura que la tiene actualmente unida a la alienación. Pero, precisamente por esto, subsiste también la posibilidad de que la salvación de la verdad consista en una situación diferente de la actual, y que le esté permitido a la verdad el moverse por un cierto trecho que incluye el sendero del Día, a lo largo de la superación eterna de la contradicción.

En relación con esta posibilidad, no es igual el aparecer de un sendero en lugar del otro.

Es decir, no está permitido (es absurdo) el planear que el aparecer de la civilización alienada determine la salvación de la verdad. Es absurdo que la negación de la verdad, en cuanto tal, libere a la verdad de la negación de la verdad. Es absurdo, por tanto, que el vivir la alienación pueda ser el precio que tenga que pagarse para que la verdad sea salvada.

También la aceptación de lo Sagrado (o de cualquier contenido problemático) es una contradicción, pero esta contradicción puede ser el precio que la verdad tiene que pagar para salvarse, porque no se supone que la contradicción en cuanto tal pueda salvar la verdad (ya que es imposible que la contradicción en cuanto tal libere de la contradicción), sino que esta suposición se refiere más bien al contenido hecho aparecer por la aceptación de lo Sagrado (y que formalmente es distinto de la contradicción provocada por su ser aceptado por la verdad). En cambio, no está permitido afirmar que el aparecer de la alienación incluya ciertos contenidos —por ejemplo, la naturaleza, el sentimiento poético, el amor— cuyo aparecer pudiera ser la salvación de la verdad y que ya no aparecerían con el desaparecer de la civilización alienada. Si de hecho el aparecer de la naturaleza estuviese necesariamente ligado al aparecer de la civilización alienada, suponer que salve a la verdad sería suponer otra vez que la negación de la verdad libere de la negación de la verdad. En cambio, si el aparecer de esos contenidos no se encuentra necesariamente ligado a la alienación, entonces sí es posible que su aparecer sea condición de la salvación de la verdad, pero la verdad

podría producirse sólo en cuanto fuese eliminada la alienación que los comprende, es decir, en cuanto fuesen conservados, y por consiguiente transformados, en el camino a lo largo del sendero del Día.

Si la salvación de la verdad consiste en una situación diferente de la situación actual y si al sendero del Día le está permitido el aparecer, entonces la salvación no es posible sino mediante la superación concreta de la civilización occidental. (Incluso si la desaparición de esta civilización —la desaparición de la alienación— es una contradicción; como, por otra parte, es también una contradicción que el sendero del Día siga permaneciendo oculto.) Mientras que es originariamente absurdo que la salvación sea posible saltando el sendero del Día, o sea, mediante el aparecer de la civilización alienada o de contenidos que estén necesariamente ligados a ella.

¿Aparecerá el sendero del Día? La respuesta sólo puede darla lo que es prematuro que ocurra: el nihilismo tiene que llegar a su propio término para que Occidente pueda empezar a actuar y obrar a la luz de la verdad del ser.

22. El aparecer y el «yo»

El aparecer actual es el acontecimiento trascendental que en sí reúne a todo lo que aparece y también, por consiguiente, a cada aparecer particular. No es por tanto un presente temporal, que esté entre un pasado y un futuro, sino el horizonte que incluye la totalidad del tiempo. En un doble sentido el aparecer no está en el tiempo: porque, como cada ser, es eterno, y porque no puede aparecer el surgir y el ponerse del aparecer (sino que puede sólo aparecer el surgir y el ponerse del aparecer de una determinación particular del ser). En el tiempo está lo que se presenta y desaparece —lo que primeramente no aparecía y después ya no aparece; pero el aparecer, como acontecimiento trascendental, no puede surgir y salir de sí mismo.

El aparecer es el aparecer del ser, pero se distingue del ser que aparece. El aparecer no es una actividad 'mía': *yo* soy el aparecer, en cuanto el aparecer es distinto del ser.

El espectáculo que me invade desde la eternidad es *este* espectáculo que tengo delante. Lo que siempre he visto y lo que siempre veré es *esto* que veo: no en el sentido de que cuanto veo no fluya y no mude, sino en el sentido de que todo fluir y toda mutación

—por tanto, también el camino a lo largo del sendero de la Noche y del Día— son el variar del *fondo* constante del aparecer. Las determinaciones *variantes* (las que entran y salen del aparecer) pueden crecer y reducirse, pero el fondo permanece. El espectáculo puede reducirse hasta incluir solamente la pobreza esencial del fondo. Pero ¿cuáles son los límites de la pobreza esencial? ¿Queda acaso fuera de ellos la conciencia misma de mi eternidad? La filosofía, como ἐπιστήμη, es el veraz mensajero del ser: anuncia que el fondo, que tengo delante, es lo que eternamente tengo delante (que el fondo lo tenga delante 'mío', significa justamente que está contenido en el aparecer).

Pero la filosofía no establece todavía los límites del fondo, ni la relación con el fondo por parte de lo que llamo 'mi cuerpo' y 'mis sentimientos'. Mi cuerpo y mis sentimientos habitan entre las cosas que aparecen, pero eso no quiere decir todavía que el ser pueda aparecer, si sólo aparece mi cuerpo o mi modo de sentir. «Yo tengo un cuerpo» quiere decir que, de hecho, entre las cosas que aparecen está incluido a veces el placer y el dolor (como determinaciones de cierto lugar definido del espacio). Cuando se habla del 'dolor ajeno', se alude a algo que se supone análogo al dolor que efectivamente aparece. Así como 'mi' dolor y 'mi' placer son el dolor y el placer que aparecen, así también 'mis' sentimientos (deseos, pensamientos, estados de ánimo, etc.) son los sentimientos que aparecen. 'Mi vida' es la relación de 'mi cuerpo' y de 'mis sentimientos' con las demás cosas que aparecen. Cuando se afirma que todas las vidas que hubiera podido vivir son eternamente vividas, se quiere decir que cada corporeidad y afectividad que pudiesen aparecer como 'mías', además de las que de hecho aparecen siendo 'mías', están ya eternamente relacionadas con todas las cosas con las que pueden relacionarse. Yo, como cualquier otro que pueda decir 'yo', soy el lugar eterno en el que mis vidas eternas pueden darse cita. Pero todo nexo entre las determinaciones empíricas (físicas, orgánicas, psíquicas) que constituyen mi vida, y el aparecer, es sólo un *hecho* —que puede por tanto ser sustituido por otros hechos.

En cambio, el modo según el cual comúnmente se dice 'yo', presupone un nexo necesario entre la determinación empírica y el aparecer.

En su significado formal, el término 'yo' significa ante todo autoconciencia, o sea, un dirigirse hacia aquello desde lo que nos movemos (un 'círculo', decía el idealismo), pero de modo que lo que nos encontramos sea sabido como siendo aquello desde lo que

nos movemos y que en el moverse se dirige hacia delante y se hace el que encuentra —esto es, de modo que el punto de llegada sea sabido como siendo el mismo punto de partida, o sea, que *el que encuentra* se vea a sí mismo en eso que encuentra, por lo que, al verse, pueda decir, justamente, 'yo'—. En cuanto el aparecer tiene como contenido el aparecer del aparecer, esta identidad, que constituye el contenido que aparece, es justamente eso que es significante como 'yo'.

El idealismo sabe captar solamente el significado formal del 'yo', ya que la alienación del sentido del ser es al tiempo alienación del sentido del aparecer y, por tanto, del sentido del yo: el aparecer se convierte en creador del ser y el yo originario acto autocreativo. Pero fuera del idealismo ni siquiera emerge el significado formal del yo: aquí, el 'yo' no significa la pura conciencia de sí, sino la conciencia de sí como una determinación empírica que implica necesariamente la apertura de la conciencia. La dominación de la metafísica lleva después a entender esta implicación como una 'producción' de la conciencia por parte de la determinación empírica. De manera que 'yo' significa conciencia de sí como autor, protagonista del tener conciencia —esto es, significa la conciencia en cuanto asume como objeto algo, considerado, entre otras cosas, autor de la conciencia—. También aquí, pues, se constituye la figura del círculo, pero el punto de partida (y, por consiguiente, el punto de llegada) no es entendido como el puro acto de la conciencia, sino como una determinación empírica, que también es determinada como productora del acto o del movimiento reflexivo de la conciencia[14].

[14] Esta determinacióm es condición necesaria del constituirse del círculo —incluso si en la conciencia común el conocimiento de tal determinación es inexistente (así como, ordinariamente, la conciencia común no es conocimiento de los propios criterios últimos de juicio). Si algo fuese autor de la conciencia y tuviese conciencia de sí, pero no tuviese conciencia de su ser autor de la conciencia, eso, al encontrarse, no diría 'yo', sino que nombraría solamente las determinaciones que lo constituyen (como ese viejo bonzo que, sin saber lo que era un espejo, al encontrar uno por la calle lo tomó por la imagen venerable de un bonzo y lo colocó de nuevo entre los objetos sagrados del templo): así sucede en los niños y en las personas inmaduras, que hablan de sí mismas en tercera persona, o en aquellos que, para dar mayor autoridad y hacer no sospechoso lo que dicen, tratan a su propio decir como algo autónomo e independiente de su persona (como si el parlante, el autor del hablar fuese otro) y hablan de sí mismos en tercera persona.

23. El «mundo» y los inmutables

Las cosas empiezan a aparecer en el 'mundo' desde cuando Platón piensa el ser como idéntico a la nada. Antes de Platón no hay 'mundo', y el cielo, la tierra, los seres vivientes no aparecen en el 'mundo'. Por primera vez, las cosas salen a la luz en la Noche, y los colores, los sonidos, el sol, la luna, la vida y la muerte, la guerra y la paz son todos nuevos: no simplemente porque a todas estas cosas se añada su ser en el 'mundo' (de manera que, en el mundo, se queden tal como en un principio aparecían), sino porque, siendo en el 'mundo', las cosas mismas cambian de semblante, y los colores brillan de modo diferente, el sol sigue otro camino en el cielo y a los mortales les conviene otra muerte y otro pesar.

Platón lleva también al 'mundo' las obras de la naturaleza y de los hombres; pero desde el principio a la naturaleza y a los hombres no se les *deja* simplemente operar en el 'mundo', sino que *se les hace* operar en el 'mundo'. Platón *deja* que los vientos y las lluvias operen en el 'mundo', pero se propone *hacer* que el tirano Dionisio opere en el 'mundo': en el primer caso, al operar se lo ve como aquello que lleva de la nada al ser, pero el operar no resulta, él mismo, causado por el 'mundo'; en el segundo caso, el operar no es sólo contenido, sino que es también causado por el 'mundo', o sea, por el olvido del sentido del ser. Aquí, el que opera, opera contemplando al 'mundo' —o, al contemplar al 'mundo', hace que otro opere—; allí, el que opera es sólo contemplado en el 'mundo'. Alejandro el Grande hace operar ya a los pueblos en el 'mundo': no sólo lleva a los Griegos al 'mundo', sino que intenta llevar ahí también a Oriente.

La cultura, el Imperio, la Iglesia, los estados, la ciencia, la técnica son las fuerzas que en la civilización occidental hacen operar al hombre en el 'mundo'. Cada una de estas fuerzas, al contemplar el 'mundo', opera y hace que se opere en el mundo. En cada una de ellas la metafísica abre el horizonte último, a cuyo interior son dirigidos de diversas maneras el operar del hombre y de la naturaleza. También la dialéctica entre el siervo y el señor (la lucha por la vida, el instinto de conservación y de dominación) se incluye en el 'mundo' por las fuerzas metafísicas. Las cuales, finalmente, consiguen incluir ahí también el sentido común de Occidente. Lo que quiere decir que las masas ya no son solamente dirigidas en el 'mundo' por fuerzas extrañas, sino que ellas mismas se convierten en una fuerza metafísica: el 'mundo' ya no está a sus espaldas y sobre su cabeza, sino ante sus ojos. La metafísica se apodera pri-

mero de la cultura y de la παιδεία, y por intermedio de la teología, del derecho, de la política, de la poesía, de la ciencia, de la historiografía, se convierte en el terreno sobre el que se construyen el Imperio, la Iglesia, los estados nacionales, los movimientos políticos e ideológicos que más rapidamente determinan la acción de las masas. Occidente es la República fundada por Platón.

Las fuerzas que llevan al hombre y a la naturaleza al 'mundo', son las mismas que lo llevan a 'Dios' o que lo apartan de 'Dios'; ya que 'Dios' es entendido o como condición del 'mundo', o como lo que hace imposible 'el mundo'. Así, el señor es entendido o como la condición que hace posible la vida del siervo en el 'mundo', o como lo que impide esta vida. Así, el derecho natural o la moral natural son entendidos como condición de o como impedimento para las leyes positivas construidas por el hombre para su vida en el 'mundo'. Así, los principios de conservación de la masa y de la energía son entendidos como condición de o como impedimento para la transformación del universo.

En general, lo inmodificable es entendido o como algo diferente del 'mundo', o como perteneciente a su estructura. Pero el pensamiento que pone lo inmodificable ('Dios', el derecho y la moral naturales, la dominación del señor, la cantidad de la masa y de la energía) es el pensamiento que pone lo modificable como 'mundo'. En la historia del pensamiento metafísico, 'Dios' es primeramente pensado como aquello sin lo cual el 'mundo' no podría existir: pero después nos damos cuenta de que 'Dios' no puede existir, porque de otro modo impediría la existencia del 'mundo'. Ya que las cosas del 'mundo' pueden haber sido en verdad una nada y pueden en verdad volver a convertirse en nada sólo si no están precontenidas en 'Dios' (es decir, sólo si no existe la dimensión divina respecto de la cual la nadificación y la creación de los entes —que son tenidas por un dato evidente— serían irreales).

Una suerte análoga le toca a lo inmodificable, entendido como elemento del 'mundo' o como proyección de 'Dios' en el 'mundo': el alma, el señor, el monarca, la iglesia, el estado, la propiedad, las leyes de naturaleza (físicas, morales, económicas) pensadas primeramente como condiciones indispensables de la vida en el 'mundo', resultan después negadas precisamente por la conciencia de que hacen esta vida imposible. En la historia de la Europa moderna, 'libertad' quiere decir liberación de lo inmodificable, para que lo modificable sea modificado de conformidad con los objetivos que el hombre se propone históricamente y no de conformidad con los presupuestos y parámetros inmodificables (en donde los movi-

mientos del siervo están precontenidos y prelimitados en el orden impartido por el señor y las acciones de los hombres por las leyes naturales). La comprobación (o sea, lo que es vivido como comprobación) de que el operar humano (la ποίησις) es creativo —este 'hecho' de la creatividad y de la destructividad humanas— constituye justamente la prueba suprema de que lo inmodificable ha sido modificado y que por lo tanto constituye solamente una rémora a la expansión del hombre. La ciencia y la técnica han eliminado todo límite a tal expansión. La técnica puede ya preanunciar su propia capacidad de operar la producción y la destrucción de toda la realidad.

La cultura contemporánea contiene también las condenas de esta radical abolición de todo límite. Se condena a la técnica en nombre del 'espíritu', o de los 'valores' y hasta en nombre de la 'verdad del ser'. Pero la controversia sobre la técnica es una de las muchas contraposiciones que en el curso de la historia occidental se han formado en el seno mismo de la metafísica. La técnica, que subvierte todo orden natural al proponerse crear el hombre, el alma, el superhombre, 'Dios', es la pura liberación del 'mundo', o sea, es el nihilismo metafísico, llevado no solamente a su más precisa formulación (lo que ya se había producido en las varias formas de historicismo, de antimetafisicismo inmanentista, de humanismo, de ateísmo, etc.), sino a su más rigurosa actuación. Pero también las condenas espiritualistas de la técnica, o de sus exorbitancias, se fundan sobre un modo de pensar que pone al hombre y a la naturaleza en el 'mundo'; y, por consiguiente, su rechazo de la técnica se limita a mantener en vida los inmodificables, que la lógica del 'mundo' ya no permite afirmar. El antimetafisicismo y el antitecnicismo son dos aspectos del mismo equívoco.

24. «Mundo» y el acosmismo de Spinoza

El ser es pensado en el 'mundo', incluso cuando se afirma que existe solo 'Dios'. En la primera linea de la *Ética*, Spinoza define la 'causa sui' como «id, cuius essentia involvit existentiam». Pero como antes en la metafísica escolástica y en Platón, este 'id', que no puede ser pensado como no existente, no es todo no-ente, sino que es ese ente privilegiado que es 'Dios'. También Spinoza empieza su discurso, pensando al ser como aquello que puede no existir, es decir, identificando el ser y la nada. De hecho, también él se propone *demostrar* la existencia de un ser que «necessario

existit», o sea, de un ser en el que «essentia involvit existentiam». Y esta demostración se basa sobre el principio de que «una substantia non potest produci ab alia substantia» (Proposición VI) y, por lo tanto (Proposición VII) es 'causa sui', es decir, tal que en ella «essentia involvit necessario existentiam». Es decir, no es suficiente pensar la no-nada, para excluir que pueda convertirse en una nada: que la no-nada sea una nada, es la base sobre la que se construye la demostración de la existencia de un ente que no puede convertirse en nada. De ahí que Spinoza pueda mantener el tradicional teorema de que «rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam» (Proposición XXIV), o sea, el teorema que pone explícitamente la identificación del ser y de la nada, después de que ya ha sido implícitamente puesta en la base de la demostración de la existencia de 'Dios'.

Y también el 'Dios' de Spinoza, como el de la metafísica medieval, es ποίησις (con la diferencia de que el 'Dios' medieval puede no producir, mientras que el 'Dios' de Spinoza, como el neoplatónico, produce necesariamente: «in rerum natura nullum datur contingens» (Proposición XXIX). También el 'acosmismo' de Spinoza es, por tanto, un pensar el ser como ser en el 'mundo': porque el 'mundo' es la identificación del ser y de la nada, esa identificación que está también en la base de la demostración spinoziana de 'Dios' —en donde 'Dios' mismo es pensado en el 'mundo'.

'Dios' y técnica son los dos modos fundamentales, en los que Occidente ha sacado a la luz a la ποίησις en el horizonte del 'mundo'.

25. Metafísica y ciencia moderna

El alejamiento de la ciencia moderna respecto de la metafísica tradicional es el gran modelo en el que se inspira la controversia sobre la técnica. Galileo llega a la negación de que los cuerpos celestes sean ingenerables e incorruptibles. Este radical rechazo de la física aristotélica no tiene, sin embargo, nada que ver con el rechazo del sentido conferido por Aristóteles a la generación y a la corrupción: Galileo afirma que también los cuerpos celestes se generan y se corrompen, pero para él (como en todo el desarrollo de la física y de la ciencia modernas) la generación y la corrupción mantienen ese mismo significado que Aristóteles les confiere.

Ahora todos han devenido capaces de poner de relieve las mi-

ríadas de diferencias entre las categorías aristotélicas y las de la ciencia moderna, pero esta capacidad es el sustituto de una ceguera constitutiva, que no sabe y no puede divisar el terreno común sobre el que crece el discurso de Aristóteles y el de la ciencia moderna.

Esta ceguera contrapone el concepto darwiniano de 'origen de la especie' al concepto aristotélico de la especie inmutable e inoriginable. El concepto de 'origen de la especie' pretende revolucionar la concepción aristotélica de la naturaleza, determinando en la zoología y en la botánica una transformación análoga a la producida en la astronomía y en las otras ciencias. Galileo afirma la generabilidad y corruptibilidad de los cuerpos celestes, Darwin la generabilidad y la corruptibilidad de las especies. Pero la revolución se produce solamente en superficie, porque en el mismo concepto de *origen* de las especies se mantiene el pensamiento fundamental de la metafísica y, por tanto, también de la metafísica aristotélica: 'origen' significa un proceso de generación como innovación absoluta, es decir, como un constituirse en la positividad emergiendo desde el propio no ser. 'Origen de la especie' es uno de los muchos modos en que en la ciencia moderna vive el nihilismo metafísico. Que para Aristóteles la especie o los cuerpos celestes fuesen inmodificables, mientras que para la ciencia moderna son modificables, que las transformaciones consideradas por la física aristotélica fuesen solamente las cualitativas, mientras que las de la física moderna son cuantitativas, que la física moderna disponga de un instrumento metódico capaz de controlar la producción de las cosas, mientras que en la ποίησις la producción de las cosas se confía casi exclusivamente a la habilidad artesanal: todas estas y otras son, ciertamente, diferencias importantes en la historia occidental, pero justamente son las diferencias que constituyen los momentos de la historia del nihilismo, o sea, del único fundamental modo de pensar y de vivir de Occidente.

26. ΤΕΧΝΗ Y ΕΠΙΣΤΗΜΗ

En el interior de esta fundamental unidad, la contraposición entre ciencia moderna y metafísica viene dada primeramente por la renuncia de la 'ciencia' a ponerse como ἐπιστήμη. La ciencia consigue dominar la naturaleza sólo en cuanto abandona la tentativa de la metafísica por ponerse como saber incontrovertible. En este sentido, la ciencia moderna es desde su principio τέχνη, ya que el conocer le interesa no en cuanto sea comprensión de la verdad,

sino en cuanto es instrumento que permite la transformación del 'mundo' según los objetivos que el hombre se propone. A condición de que opere esta transformación, la ciencia tolera que su propio conocer sea hipotético. A condición de que su propio conocer no fuese hipotético, la metafísica toleraba ser una pura contemplación de la realidad. Pero la ciencia no ha puesto nunca hipotéticamente su constituirse como actividad transformadora del 'mundo', es decir, no ha puesto nunca hipotéticamente el 'mundo', entendido justamente como la dimensión de lo transformable. La esencia del teoreticismo metafísico es el corazón del hipoteticismo praxista de la ciencia.

Τέχνη no es sólo la ciencia moderna, sino también la filosofía moderna, que pone como productivo el conocer mismo. Para la filosofía griega y medieval, el conocer pretende limitarse de nuevo (sin conseguirlo, por otra parte) a levantar acta de las producciones y destrucciones de la naturaleza y de la acción humana. En la filosofía moderna el conocer produce el 'mundo'; primero, el 'mundo' subjetivo o fenoménico, después, con el idealismo, el 'mundo' *simpliciter*. Eso quiere decir que el fenomenismo, el gnoseologismo, el idealismo constituyen la dominación de la metafísica en el ámbito de la gnoseología moderna. Esta dominación no se expresa solamente en el principio de que el mundo fenoménico es producido por el sujeto cognoscente, sino en los mismos principios según los cuales se realiza el mundo fenoménico. (En la primera analogía de la *Analítica de los principios*, Kant aplica explícitamente a los fenómenos el principio del nihilismo metafísico: «gigni, de nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti». Sólo que aquí el 'permanente' es el tiempo, como esquema de la sustancia, y en el interior de esta permanencia las determinaciones fenoménicas pasan de la nada a la existencia, y viceversa).

Si en la edad moderna la τέχνη renuncia a ser ἐπιστήμη, para poder dominar la realidad, es después fatal que el desarrollo mismo de la τέχνη la obligue a volverse a proponer la conquista de la ἐπιστήμη. Cuando la civilización de la técnica haya conseguido sustraer al hombre de todo límite, se encontrará frente al límite infranqueable, que la obligará a modificar su propia relación con la ἐπιστήμη: puesto que la ciencia moderna es un saber hipotético, todo reino fundado por la τέχνη es un reino hipotético, que puede desplomarse sin preaviso. Toda felicidad, toda liberación del límite conquistadas por la τέχνη son envueltas constantemente por la posibilidad de su desaparición. Tal posibilidad se convierte en un límite tanto más radical cuanto mayor es la masa de los límites, de

los que la τέχνη libera a los hombres. La eliminación de esta posibilidad (que está destinada a convertirse en la angustia de la futura humanidad de la técnica) no puede producirse sobre la base de un saber hipotético: tal posibilidad no es ya un límite y una angustia sólo en cuanto su exclusión sea operada por un saber absoluto e incontrovertible. Este saber es la ἐπιστήμη, como lugar de la verdad. Tendremos entonces que preguntar: «¿qué verdad tiene el reino de la τέχνη?» Y, por tanto: «¿qué es la verdad?»

Para que la τέχνη desemboque en la ἐπιστήμη, Occidente debe recorrer todo el sendero de la Noche y la civilización de la técnica alcanzar los fastos de su triunfo. Quizá éste sea el único modo, para Occidente, de adentrarse por el otro sendero. Si así fuese, el aparecer de la alienación sobre la tierra sería la condición indispensable para que pueda aparecer el sendero del Día.

27. La ciencia y el aparecer trascendental

La relación esencial entre la ciencia moderna y la metafísica no es solamente un hecho históricamente documentable, sino también una consecuencia necesaria de la actitud metódica característica de la ciencia desde Galileo hacia delante. La ciencia no pretende hablar de otra cosa que de sucesos particulares empíricamente observables, o de sucesos que pueden ser referidos a los sucesos empíricamente observables. Esto quiere decir que aquello de lo que habla la ciencia es algo que aparece, pero la ciencia no habla nunca del *aparecer* de las cosas. Ello no ocurre accidentalmente, sino, justamente, como consecuencia necesaria de la delimitación metódica según la cual la ciencia se ha ido realizando. Puede ocurrir que hable de procesos psíquicos, de conocimiento humano, de percepción, mente, voluntad, observación empírica, etcétera, pero habla de ello justamente en cuanto trata estas determinaciones como sucesos particulares empíricamente observables. El aparecer, como horizonte en cuyo interior aparece todo devenir de la realidad y que, por consiguiente, domina, como suceso trascendental, todo devenir y toda historia de universos y de pueblos, queda constitutivamente excluido del número de objetos posibles de la ciencia.

El idealismo —sobre todo, el gentiliano— ha sacado a la luz el carácter trascendental, no psicológico o antropológico del aparecer. Pero el aparecer es entendido como 'pensamiento' o 'acto', en el cual solamente cada cosa puede existir; por lo que el convertirse en contenido del pensamiento y el no ser ya su contenido es el proce-

so en el que las cosas salen de y vuelven a la nada. Este es el significado más profundo de la 'creatividad' del pensamiento. (En la filosofía contemporánea se puede decir que sólo ha quedado Heidegger para reflexionar sobre el sentido trascendental del aparecer. Para él, el aparecer no tiene poder creador, sino que es un dejar que las cosas sean. Pero puesto que 'ser' quiere decir justamente aparecer, ocurre también aquí que el entrar y el salir de las cosas del aparecer acaba siendo el proceso de su creación y de su anulación.) También el idealismo entiende la ciencia como un profundizar en las cosas que aparecen, olvidando el aparecer. Por lo que la ciencia realiza de modo específico la postura del realismo naturalista, en el que el pensamiento ve solamente las cosas, pero no se ve a sí mismo. Para Heidegger, el olvido del aparecer es el olvido mismo del sentido del ser, en el que hay que vérselas solamente con las cosas en su inmediata aprovechabilidad; la ciencia y la técnica son un aspecto preeminente de este aprovechamiento.

Pero el aspecto decisivo de esta postura metódica de la ciencia —que consiste justamente en el no tener ojos más que para las cosas, olvidando su aparecer— se le escapa necesariamente al idealismo. La ciencia moderna y el idealismo hunden de hecho sus raíces en el terreno común del nihilismo metafísico. El idealismo no puede comprender que, precisamente porque la ciencia pone entre paréntesis el aparecer, está *obligada* a entender el devenir como un salir de y un volver a la nada. Esta obligación determina la esencia del saber científico. El devenir, en su verdad, es el presentarse y el desaparecer del ser, el entrar y el salir respecto del aparecer. Pero si el aparecer queda por principio excluido del campo de objetos de los que habla la ciencia, entonces el lenguaje de la ciencia está *obligado* a expresar el devenir en función de creación y de nadificación de las cosas. El 'no', que se presenta en el 'ya no' y en el 'no todavía', ya no puede expresar la ocultación (el no aparecer) de las cosas, sino que tiene que expresar su no ser. La ciencia no puede renunciar a los conceptos de movimiento, tiempo, generación, corrupción, proceso, transformación, desarrollo, historia. En estos conceptos, el 'ya no' y el 'no todavía' son determinaciones ineliminables. Y en un lenguaje, cuya autolimitación metódica no permite hablar del aparecer, el 'no' es necesariamente la nada: incluso allí donde se evita usar las palabras 'ser y 'nada'.

Cuanto se ha destacado no se verifica solamente en los lenguajes de las ciencias de la naturaleza, sino también y, es más, con el mayor rigor, en los lenguajes formales (lógico-matemáticos). En los cuales el 'no' queda del modo más riguroso identificado con la

nada, precisamente por el mayor rigor con el que se efectúa aquí la autolimitación metódica, mediante la indicación exacta de los términos primitivos (reglas de formación y de transformación de las proposiciones) que controlan todo el desarrollo del lenguaje. Ningún cálculo es posible sin reglas de transformación. El cálculo es justamente la transformación de las premisas. Una vez fijadas las reglas de transformación, las consecuencias están ya todas contenidas implícitamente en las premisas. Pero el cálculo es la explicitación de lo implícito, y la explicitación es inevitablemente un desarrollo histórico-temporal. Tal historicidad es dada también por la circunstancia objetiva de que toda explicitación es parcial, por lo que el cálculo es siempre prolongable. También el desarrollo en que consiste todo cálculo se realiza como un 'no todavía' y un 'ya no' (no todavía explícito, ya no implícito). Si *p1* indica cierto nivel alcanzado por el cálculo y *p2* el nivel sucesivo, en *p1* no estaba todavía explicitado *p2*, y en *p2*, *p1* ya no es implícito respecto de *p2*. Cuando *p2 no es todavía* explícito, la explicitación de *p2* no puede ser puesta, en el interior del lenguaje formal, más que como una nada (el 'no' indica, a saber, la nadificación de la implicitación, o sea, de aquella conformación del cálculo, que todavía no contiene la explicitación de *p2*).

Para cada tipo de ciencia, el desarrollo no puede ser el presentarse y el desaparecer, sino necesariamente el no ser y la nadificación de todo lo que poco a poco emerge en el desarrollo. Es decir, éste es el único significado que se puede conferir al 'desarrollo', en el interior del lenguaje científico. Si la ciencia se abstuviese verdaderamente del hablar del ser y de la nada, ni siquiera podría ya hablar de movimiento, desarrollo, tiempo, historia, etcétera.

En cambio, sigue hablando de ellos y, al hablar de ellos, identifica inevitablemente el ser con la nada.

Para que esta identificación se produzca, no es necesario por tanto que la ποίησις se determine según aquellos conceptos de 'producción', 'causa', 'fuerza', 'energía', etcétera, contra los que se ha dirigido la crítica del empirismo humeano. También la epistemología y la ciencia contemporáneas entienden la relación causal como concomitancia de sucesos y no como influjo de una cosa sobre otra. Pero la contraposición entre el concepto 'metafísico' y el 'científico' de causa es interna al dominio de la metafísica, o sea, se produce en el interior del 'mundo', donde la creación y la anulación del ser son pensados o como determinados por la acción de una causa o como sucesos concomitantes con otros sucesos. Es decir, la'producción', como ποίησις, se constituye incluso cuando

se renuncia a discurrir acerca de la influencia causal de una cosa sobre la otra y nos limitamos a predisponer las condiciones exigidas para que un cierto suceso se constituya. También en este caso la ciencia sigue hablando del ser y de la nada, en un discurso que ineluctablemente los identifica[15].

28. Sobre los lenguajes no científicos

Puesto que esta ineluctabilidad se debe a la tesis metódica de la ciencia de hablar solamente de las cosas (de modo que en esta delimitación queda implícitamente excluido el aparecer del conjunto de objetos de los que se habla), todo lenguaje que no delimite el propio campo de objetos revela sólo históricamente el sentido de su referirse a la verdad del ser. Incluso con independencia de la verificación histórica de la relación esencial entre metafísica y ciencia, hay que decir que la ciencia, tal como ha sido realizada en Occidente, es la identificación del ser y de la nada. La ciencia occidental es una forma emergente del nihilismo, precisamente por su autolimitación metódica. Pero hay también otros lenguajes que no se determinan según esta autolimitación. Por consiguiente, no se puede afirmar *a priori* que sean formas del nihilismo, sino sólo como continuación de una verificación histórica. Puesto que los lenguajes no científicos no son rigurosos, pueden ser lenguajes ambiguos (es decir, tales que sea estructuralmente imposible adivinar en ellos el reconocimiento o la negación de la verdad del ser). La *Divina Commedia* no es un lenguaje riguroso, pero tampoco es ambiguo: el pensamiento metafísico comprende ahí totalmente el pensamiento poético. Esta ligadura no deja indiferente a la poesía: como tampoco deja indiferente a la ciencia. La poesía y la ciencia

[15] Toda tentativa por poner como no significantes las palabras 'ser' y 'nada' se resuelve en un círculo vicioso, ya que la distinción entre lo significante y lo no significante es la distinción misma entre el ser y la nada. El ser es toda no nada, o sea, todo lo que de algún modo es significante: la nada es lo que está más allá de todo significar, la absoluta no significación. Y la aporía de la nada es justamente que lo 'no significante' sea significante: por la que hay pensamiento y discurso de la nada, que hacen de ella una no nada. Para la resolución de esta aporía, cf. *La struttura originaria*, cit., cap. IV. Aquí basta con recordar que la significación de lo no significante —o sea, la positividad de lo negativo— pertenece también a la totalidad del significar, o sea, de lo positivo. De modo que la nada es un significado autocontradictorio: justamente, en cuanto es la síntesis de la absoluta negatividad, o no significación, y de la positividad, o positivo significar de la negatividad. La nada se contrapone al no ser no ya en cuanto sea esta síntesis, sino en cuanto es momento de ella. Es decir, en cuanto es mantenida como esa absoluta negatividad o no significación, de la que ya se ha distinguido su positivo significar.

de Occidente aparecen tal como aparecen, porque son dirigidas por el pensamiento metafísico. Se ha comprobado históricamente la relación de la poesía de Dante con la escolástica, o de la poesía de Goethe con Spinoza. El fondo de la poesía de Dante y de Goethe es el 'mundo' —y por consiguiente, el tiempo, el devenir, el nacimiento, la muerte son aquí determinaciones del 'mundo'—. Pero no se puede decir lo mismo del lenguaje homérico o del lenguaje bíblico, o de las sentencias de Anaximandro y de Heráclito, en los cuales el sentido del ser queda completamente inexpresado y en relación con los cuales subsiste por tanto la posibilidad de que el fondo de su decir no sea el 'mundo', y que por consiguiente las determinaciones del 'tiempo', del 'nacimiento', de la 'muerte', etcétera, expresen el presentarse y el desaparecer del ser.

Pero una vez que la metafísica se apodera de la cultura, ¿puede todavía pensarse que en el lenguaje poético o religioso de Occidente afloren islas no contaminadas por la alienación metafísica (las islas de la ambigüedad)?

29. Metafísica y técnica

La técnica no supera el horizonte constituido por la autolimitación metódica de la ciencia; produce y destruye los objetos de la ciencia (los objetos del 'mundo'). Un objeto es técnico sólo si es científicamente controlable. Si las cosas que produce y destruye la técnica las piensa tal como son pensadas por la ciencia, entonces la técnica, como la ciencia, deja de lado el aparecer, y la 'producción', la 'destrucción', el 'consumo' adquieren necesariamente el significado de un hacer pasar las cosas de la nada al ser y del ser a la nada. También la guerra, como es llevada al horizonte de la técnica, adquiere el significado inequívoco de una destrucción, que salda definitivamente las cuentas con lo que ha sido destruido.

Como el lenguaje ambiguo, también el operar ambiguo (el operar es, por lo demás, una forma de lenguaje) se lleva a cabo fuera del horizonte trazado por la autolimitación metódica de la ciencia. Por tanto, también la guerra, como acontecimiento ambiguo, es algo diferente de la guerra como acontecimiento técnico-metafísico: en el operar ambiguo el matar y el destruir siguen siendo todavía un alejar el peligro y la interpretación histórica se encuentra frente al problema del significado de este alejamiento; en el operar técnico, guerra y muerte ya no presentan este problema, y se pre-

sentan inequívocamente, en el interior del 'mundo', como modos emergentes de la nadificación del ser.

La técnica se ha convertido hoy en la más poderosa de las fuerzas metafísicas. El propio sentido común ya no está dominado por la religión o por la política, sino por el modo de pensar y de actuar de la técnica. Que es siempre el modo de pensar y de actuar de la metafísica, pero que ahora ha alcanzado una capacidad de transformación de la tierra, que no se limita a dirigir los procesos naturales de producción y destrucción, sino que los sustituye con procesos artificiales. El 'mundo' mismo no es ya solamente el horizonte, sino también el objeto de la ποίησις: se convierte, en su totalidad, en lo que en un plano científicamente controlado puede ser producido y destruido.

Las cosas aparecen en el 'mundo' desde cuando Platón saca el 'mundo' a la luz. Ya desde este momento la naturaleza misma aparece alienada y ya desde este momento la ποίησις humana empieza a dejar en el aparecer las obras de la Noche. Su difundirse ha acabado hundiendo las obras de la ambigüedad, de la que la civilización de la técnica se despide definitivamente. Occidente lleva al aparecer una naturaleza nueva y un nuevo obrar del hombre. Quien condena la provocación y la devastación de la naturaleza llevadas a su culminación por la técnica, no advierte que esta naturaleza ha sido sacada a la luz precisamente para ser así provocada y devastada: no se la hace violencia, porque ella misma está predispuesta para la provocación y la devastación. El interminable desfile de productos que van consumiendo el espacio y el tiempo no aparta al hombre de su auténtica relación con la naturaleza, porque es el resultado de esa misma actitud según la cual Occidente ha sacado a la luz a la naturaleza La civilización de la técnica hace explícito el nihilismo de su esencia, en el concepto mismo de producto, o de 'bien de consumo', que ahora ha devenido la categoría trascendental del ser. Si Agustín podía todavía afirmar que algo es tanto mejor cuanto menos consumible es, el bien de consumo se encuentra en cambio en una posición de equilibrio, por la cual ya no es un bien si es demasiado consumible, o si lo es demasiado poco. En cualquier caso, los principios de la producción exigen que sea consumido; y al terror por la posibilidad de la destrucción atómica de la tierra se une la complacencia por la posesión de un medio capaz de destruir lo que se revele demasiado poco consumible.

Los principios de la producción están en una relación de interdependencia con las necesidades del hombre de la civilización de la técnica, que ahora siente sobre todo la necesidad de consumir lo

que es producido: si el 'mundo está lleno de cosas que han sido hechas para ser destruidas, es más, si el mismo 'mundo' en su totalidad es un bien de consumo, la necesidad fundamental del hombre en el 'mundo' no puede ser más que la de consumir el 'mundo', y tanto más deprisa cuanto más rápido es el aumento de los bienes de consumo. Por este lado, la civilización de la técnica satisface las necesidades que ha suscitado.

Pero se la considera también como liberadora de toda miseria humana: por ejemplo, el hambre, el dolor, en los que el hombre se encuentra desde los orígenes y que por tanto no son provocados, sino eliminados por la técnica. Está ahora fuera de discusión que la técnica constituye el único medio para eliminar el dolor de la tierra. La industrialización libera del hambre y la psicoterapia de toda angustia y remordimiento. Está en la lógica misma de Occidente apartar toda protesta llevada desde el punto de vista del decadentismo espiritualista. Los remedios del 'espíritu' para el dolor de la tierra se dan en el interior del 'mundo', sin que sean extraídas las consecuencias últimas de esta fundamental circunstancia: que el hombre está en el 'mundo' y que por tanto el 'mundo' es tratado como 'mundo'. La técnica trata el 'mundo' como 'mundo'; las otras fuerzas metafísicas que actúan en nombre del 'espíritu' (como, por ejemplo, el cristianismo y el marxismo) piensan y dirigen al hombre en el 'mundo', pero rechazan explotar hasta el final la mundanidad del hombre.

30. El sufrimiento [la contradicción] y los dos senderos

Sin embargo, el modo como Occidente llega a eliminar el dolor de la tierra es el resultado de la alienación del sentido del ser. El sendero del Día, como superación de la alienación, es al mismo tiempo la superación del modo como Occidente se libera del dolor. Los 'problemas de la humanidad' son el aspecto superficial del problema fundamental de Occidente, que escapa todavía a nuestra conciencia. Los grandes organismos internacionales y nacionales y las fuerzas de la cultura curan una enfermedad que no conocen. Una masa de carpinteros y de trabajadores que ajustan los utensilios de una nave que se va a pique, sin saber si existe y dónde está la vía de agua. Sobre la tierra que se va a pique, la técnica puede multiplicar hasta el infinito sus prodigios; pero solamente la verdad del ser puede salvar la tierra. No mitiga los males de nuestra civilización, sino que muestra el camino a lo largo del cual puede cum-

plirse la liberación del mal en que consiste la civilización occidental.

Tampoco hay que preguntar cómo podrá desarrollarse la vida del hombre a lo largo del sendero del Día: como no había que preguntar a Platón cómo se iba a desarrollar la civilización de Occidente. Platón es el sembrador de Occidente; pero ha habido que esperar a la cosecha para saber cómo habían germinado las semillas. De igual modo, el pensamiento de la verdad del ser es la huella del sendero del Día, pero es la historia futura la que debe recorrerlo.

Que no exista otro modo de liberar al hombre del dolor, además del adoptado por Occidente, es presunción análoga a la que no considera posible otra naturaleza y otro operar humano además de los experimentados por Occidente. Y en cambio la tierra, las estrellas, las obras de la verdad del ser esperan todavía ser llamadas a la luz. El sendero del Día no es una vuelta a la barbarie (que es una forma del lenguaje y del operar ambiguos). Pero que el número, el espacio, el tiempo, la cantidad, el movimiento, el cuerpo, la masa, la energía puedan ser comprendidos sólo en la forma que es propia de la ciencia y de la técnica occidentales, ésta es una de las presunciones fundamentales que impiden divisar cómo los 'problemas de la humanidad' pueden ser resueltos de modo diferente al operado según las capacidades técnico-científicas de Occidente.

Pero el modo mismo como los 'problemas de la humanidad' (por ejemplo, el problema del hambre, de la guerra, del dolor) son planteados, ¿no es determinado en el interior de la alienación del sentido del ser? Ya es diferente el modo como Occidente y Oriente entienden y resuelven estos problemas. La civilización occidental no está lejos de llevar a cabo su clase de resolución. Pero este cumplimiento es el cumplimiento mismo de la alienación, que se presenta así en su mayor radicalidad y poder.

El sendero del Día no tiene que resolver los problemas de Occidente: precisamente porque, ante todo, hay que esperar que encuentren su formulación auténtica en el lenguaje de la verdad del ser. El dolor es dolor sólo en cuanto es contradicción; y sólo en cuanto es contradicción tiene que ser eliminado por la verdad. Pero Occidente no puede saber qué sea la *contradicción:* incluso si el 'principio de no contradicción' y la 'contradicción dialéctica' son determinaciones fundamentales del nihilismo: la postura que identifica el ser y la nada es constitutivamente incapaz de captar la esencia de la contradicción. Eso quiere decir que la civilización occidental es constitutivamente incapaz de eliminar la contradic-

ción y, por consiguiente, de liberar al hombre del dolor. El hombre no ha estado nunca tan consolado, comprendido, curado, beneficiado como hoy: pero, en nuestra civilización, la angustia aumenta en la misma medida en que se perfeccionan las terapias.

31. La posibilidad del aparecer del Día

Sin embargo, la superación de toda contradicción existe eternamente. Eterna la contradicción, eterna su superación. Eternos los astros de la Noche, eternos los astros del Día. Pero unos son en la Noche, otros en el Día. Puesto que todo dolor humano es contradicción, todo dolor ha salido ya desde siempre en la alegría. La liberación del dolor y la redención del mal se han cumplido totalmente ya desde siempre. El sendero del Día pertenece a la eterna superación de la contradicción. Sale a la luz cuando los pueblos actúan en la verdad del ser. Entonces, el actuar conoce la eternidad de cada cosa: el 'mundo' se pone y el actuar ya no es ποίησις, sino que lleva lo eterno a la luz. El ser que sale así a la luz es diferente del ser que sale a la luz a lo largo del sendero de la Noche: lo que aparece cuando nos proponemos hacer salir al ser de la nada y hacerlo volver a la nada es diferente de lo que aparece cuando el propósito tiene como objeto lo posible. El sendero del Día no es la fuga del 'mundo', sino más bien el operar que lleva el 'mundo' al ocaso. Pero ello lleva a la transformación más radical que pueda suceder en la historia del hombre, porque sabe que toda transformación no es un consumirse del ser, sino la historia de su asomarse al aparecer: la transformación histórica más radical se produce porque el actuar depone la pretensión de ser una producción y destrucción del ser y se convierte en la invitación que llama al ser al aparecer.

El ser puede aceptar la invitación y los astros eternos del Día presentarse, sólo si el pensamiento llega a atestiguar la verdad del ser. La filosofía se vuelve a convertir en la ocupación más importante del hombre. La superabundancia de acciones y de iniciativas oculta la ausencia del pensamiento. Pero la fuerza filosófica de las filosofías de nuestro tiempo ha devenido inferior a la fuerza filosófica de las acciones de nuestro tiempo, en el que se realiza del modo más riguroso el pensamiento fundamental de la alienación metafísica. El poder del pensamiento metafísico ya no se encuentra en los libros de los filósofos, sino en los grandes choques de la fuerzas mundiales, en la tensión determinada por la posibilidad de

que un conflicto atómico destruya la humanidad, en la transformación del mundo. De hecho, se habla de crisis de la filosofía. Pero es como si los Pretendientes hubiesen hablado de crisis del arco de Ulises. La filosofía se vuelve a convertir en la ocupación más importante del hombre en cuanto es el pensamiento de la verdad del ser. «Aquí está la puerta que divide los senderos de la Noche y del Día».

II. La tierra y la esencia del hombre

1. La muerte y el ser como ΤΕΧΝΗ

«¿Cómo puede ocurrir que, con la muerte del hombre, el alma no se destruya y esto no sea el final de su ser»? ὅπως μή ἅμ' αποθνήσκοντος τοῦ ἀνθρώπου διασκεδαννύεται ἡ ψυχὴ καὶ αὐτῇ τοῦ εἶναι τοῦτο τέλος ᾖ (*Fedón*, 77 b). Este problema es esencialmente metafísico: no porque considere la relación entre el acá y el allá, sino porque admite como posible el «final del ser» (τέλος τοῦ εἶναι), su aniquilación. Es un modo específico de preguntar si cierto ente sigue existiendo incluso cuando cierto otro ente ya no existe. Donde el implícito fundamental está en que los entes puedan no existir y, por consiguiente, puedan también no existir más, es decir, «acabar».

Para la metafísica, las cosas 'son'. Su 'ser' es su no ser una nada. En cuanto son, se llaman 'entes' o 'seres'. Pero el ente, *como tal*, es lo que puede no ser: ya sea en el sentido de que hubiera podido o podría no ser, ya sea en el sentido de que comienza y acaba (no era y ya no es). La metafísica es el consentimiento del no ser del ente. Al afirmar que el ente no es —al consentir la inexistencia del ente—, afirma que la no-nada es nada. El pensamiento fundamental de la metafísica es que el ente, *como tal*, es nada. Justamente por eso se ve obligada a ponerse en busca de *razones*, sobre la base de las cuales sea posible sostener que ciertos entes privilegiados ('divinos') se sustraen al nacimiento y a la muerte, y por consiguiente de ellos no se puede decir que no son. Es solamente por estas razones por las que, de ciertos entes, reconoce su esencial no ser una nada: con independencia de las mismas el ente, en cuanto tal, se le aparece como una nada.

Hoy ya no se cree en las razones metafísicas que llevan a la

afirmación de la inmortalidad del alma. Con relación a los desarrollos más avanzados de la ciencia, cobra en cambio cada vez mayor precisión y consistencia el proyecto de construir prácticamente lo que la metafísica no ha sabido demostrar. Y, sin embargo, también este proyecto —como toda la historia de Occidente— crece en el interior del pensamiento fundamental de la metafísica. De hecho, podemos proponernos la construcción del ente sólo si el mismo es pensado como lo que puede comenzar y acabar, o sea, en general, como lo que puede no ser.

La cultura occidental no puede tener capacidad para establecer límite alguno a la agresión del ente que la técnica va llevando a cabo cada vez más a fondo. El proyecto de una fabricación del cuerpo del hombre se ve ahora acompañado inseparablemente por el proyecto de una fabricación de los hechos mentales. Sobre esta base, ya no se persigue la felicidad humana como una condición trascendental, determinada por el comportamiento moral practicado durante la vida en el mundo (o por el concurso de tal comportamiento y de la gracia divina), y tampoco como resultado inmanente de la dialéctica histórica, sino más bien como producto de una técnica que debe ahora cada éxito a su radicación en el terreno del saber físico-matemático. La cultura occidental no puede poner límite alguno a esta agresión del ente, porque la esencia de tal cultura es el nihilismo metafísico, cuya realización más radical y rigurosa es la técnica.

Ya para el más antiguo pensamiento metafísico, el ser es τέχνη. En el *Sofista* (247 d-e), Platón define el ser como δύναμις (poder): lo que es (τὸ ὄν) es lo que tiene poder para hacer o para ser hecho: δύναμιν εἴτ'εἰς τὸ ποιεῖν εἴτ'εἰς τὸ παθεῖν. «Hacer» (ποιεῖν) significa llevar al ser (εἰς οὐσίαν) lo que primero no es (ὅπερ ἄν μὴ πρότερον ὄν); «ser hecho» (ποιεισθαι) significa ser llevado al ser (*ibídem*, 219 b). Pero el poder es la esencia misma de la τέχνη, porque si ésta se distingue en τέχνη productiva y τέχνη adquisitiva (ποιητικὴ τέχνη, κτητικὴ τέχνη), la adquisición de los entes —como la ganancia, la propiedad, la caza, la lucha, el conocimiento— no es más que una ordenación de lo que ya ha sido producido en las varias formas de la ποιητικὴ τέχνη (*ibídem*, 219 c). La distinción entre τέχνη divina y τέχνη humana (θεῖα τέχνη, ἀνθρωπίνη, *ibídem*, 265 b-e) es por lo tanto la suprema diferencia entre los entes. La θεῖα τέχνη produce todos los entes de la naturaleza, la ἀνθρωπίνη τέχνη produce todos los entes, que en las artes humanas son llevados del no ser al ser. El ser es τέχνη, porque está comprendido esencialmente por el

horizonte del hacer y del ser hecho, o sea, porque pertenece esencialmente al proceso del llevar y del ser llevado del no ser al ser (αἰτία τοις μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίνεσθαι, *ibídem*). Si algo no es τεχνικόν —es decir, si no produce o no es producido, o no vuelve a entrar en el proceso del producir-ser producido—, entonces no es, o sea, es una nada. El ἀνθρωπίνη τέχνη ha sustituido hoy por completo a la θεῖα τέχνη, pero el sentido del ser sigue siendo todavía hoy idéntico al establecido por Platón de una vez por todas en la historia de Occidente. Dios y la técnica moderna son las dos fundamentales expresiones del nihilismo metafísico.

2. La eternidad del cuerpo vivo y los espectáculos de la alienación

Lo auténticamente no actual es la superación de la esencia de Occidente. Pero en ella se da ante todo testimonio de la verdad del ser. La cual dice que el ser es y no es posible que no sea (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Parménides, fragmento 2, v. 3). El «ser» —o sea, todo lo que no es una nada—. Pero, nada, es solamente la nada, y no también 'algo', que se pretenda mantener significante como una no-nada (y un significar cualquiera es un ser significante como una no-nada) y al mismo tiempo se lo retenga en el limbo de la inexistencia, poniéndolo justamente como 'algo' (es decir, una no-nada) que, cuando no es, es nada. El pensamiento que atestigua la verdad del ser no puede, por tanto, acoger la afirmación de que con la muerte del cuerpo el alma sigue existiendo: pero no porque haya que afirmar, en cambio, que al no existir ya el cuerpo, ni siquiera puede ya existir el alma, sino más bien porque tanto el cuerpo como el alma son eternos. Como cada ser. El alma no puede existir sin el cuerpo, así como no puede existir sin uno cualquiera de los entes, ya que el destino de la totalidad del ente es existir. ('Aeternus' es síncope de 'aeviternus', y el 'aevum' es el αἰών, el ser siempre, la imposibilidad de no ser. Pero esta imposibilidad debe referirse a la totalidad del ser, y no a un ente privilegiado —de ahí que el αἰών griego sea la expresión misma del nihilismo metafísico).

La descomposición del cuerpo no es su aniquilación, sino el modo como el cuerpo se transporta firmemente fuera del aparecer del ser. La historia es el proceso del presentarse y del desaparecer de lo eterno. La dialéctica no es la esencia del ser en cuanto es,

sino del ser en cuanto aparece. El ser soporta inalterado *cualquier* agresión de la técnica. No resulta en modo alguno menoscabado, sino que deja aparecer los espectáculos de la alienación del sentido del ser. Nuestro tiempo se ha convertido ahora por completo en semejante espectáculo. Está ya convencido de poder llegar a un ilimitado control de la creación y de la aniquilación del ser. Cada obra de nuestro tiempo se cumple sobre el fundamento de esta convicción, y por eso es un llevar al aparecer los espectáculos de la alienación. Si estuviésemos convencidos de que, al abrir y cerrar los ojos, provocamos el nacimiento y la aniquilación de las cosas visibles, sobre la base de esta convicción podríamos desarrollar ciertamente un modo de vivir; pero la realidad que aparecería de este modo y la vida que viviríamos serían diferentes de la realidad que aparecería y de la vida que viviríamos si estuviésemos libres de esta forma de alienación. Como el movimiento de los ojos, también la técnica occidental es una técnica de revelación del ser que, sin embargo, lleva al aparecer un contenido diferente del que aparecería si Occidente estuviese libre de la alienación en que consiste el nihilismo metafísico. La construcción del hombre, cumplida por la técnica, no inventa el hombre, sino que es la revelación del hombre eterno. Pero precisamente porque no conoce la esencial capacidad de revelación de su (y de todo) actuar, la técnica revela una humanidad diferente de la que aparecería a la luz de la verdad del ser: revela la humanidad de la alienación.

3. La coherencia de la técnica

Eterna cada cosa. Y por ello, eterno también el *aparecer* del ser. Pero mientras que en el aparecer hay cosas que se presentan y desaparecen, el aparecer, como horizonte total, ni siquiera puede presentarse y desaparecer: si se presenta y desaparece, entonces es sólo el aparecer de una parte de lo que aparece, mientras que el aparecer, como acontecimiento trascendental, es el lugar en que cada cosa (y por tanto, también el aparecer de ciertas cosas) comienza y deja de aparecer. Pero la verdad del ser ni siquiera tolera *suponer* que ya no aparezca nada (o que hubiese podido no aparecer nada): si eso ocurriese, el aparecer (esto es, una no-nada) se convertiría en una nada. El ser está destinado a aparecer. En este destino reside la esencia del hombre. El significado originario del 'alma' —y de la 'mente', del 'pensamiento', de la 'conciencia', etcétera— es su ponerse como aparecer del ser. Y 'yo' significa el

aparecer en cuanto tiene como contenido a sí mismo; es decir, expresa de forma concisa la identidad de la forma y del contenido.

El hombre no sólo es eterno, como todo ente, sino que es también el lugar en que lo eterno eternamente se manifiesta. La alienación metafísica de Occidente se ve acompañada inevitablemente por la incapacidad de comprender el sentido del hombre. El aparecer es entendido o como una determinación empírica (un ente entre los entes que aparecen), o como horizonte trascendental. En el primer caso, también el hombre es un ente que sale de y vuelve a la nada: su conciencia está condicionada por el nacimiento y por la muerte, durante la vida se enciende y se apaga de continuo, atravesada como lo es por el sueño y por los fenómenos de 'pérdida de la conciencia'. Por lo tanto, la técnica puede proponerse la construcción de una conciencia libre de estos condicionamientos. Para el idealismo, en cambio, la conciencia es horizonte trascendental que contiene en sí al tiempo; y, por lo tanto, es eterna. Pero la eternidad expresa aquí el privilegio ontológico del pensamiento respecto de los entes pensados, de igual modo que la idea de Platón es privilegiada con relación a los entes sensibles. La fundación idealista de la eternidad del pensamiento está así destinada al fracaso, como toda demostración metafísica de la existencia de un ente inmutable. El planeamiento técnico del hombre puede por tanto proponerse legítimamente la construcción no sólo de hechos mentales particulares, o de la conciencia interpretada como uno de los hechos particulares de la experiencia, sino que puede proponerse también la construcción del propio horizonte trascendental del pensamiento y de su incorruptibilidad.

Ninguna protesta filosófico-metafísica, elevada por la cultura occidental contra estas presuntas exorbitancias de la técnica, se percata de que la técnica lleva hasta las últimas consecuencias ese mismo pensamiento trascendental que está en la raíz de la protesta y de la historia entera de Occidente. La técnica, al proponerse transformar el hombre en superhombre y en Dios, se sigue moviendo en el interior del horizonte que, promovido por primera vez por la metafísica, circunda el desarrollo entero de nuestra cultura. La técnica lleva hasta sus últimas consecuencias el significado del horizonte metafísico por el que también está envuelta: el horizonte constituido por el pensamiento de que el ser pueda ser una nada. Todo inmutable ha sido afirmado por la metafísica sobre la base de este pensamiento. Por lo tanto, es de todo punto conforme con esa base que la metafísica, en cuanto técnica, se proponga la construcción práctica de los inmutables y de los inmortales que la metafísi-

ca en cuanto contemplación no ha podido fundar. Sólo que, de este modo, la metafísica lleva a la perdición no ya solamente de los razonamientos, sino de la civilización entera de los hombres sobre la tierra. La metafísica en cuanto técnica ha transformado de hecho todo lo que aparece —las costumbres de los pueblos, las casas, las plantas, las estrellas— en un espectáculo de la perdición.

4. Lo imperecedero y la filosofía

En el contenido que se manifiesta, el gran río de las determinaciones que se presentan y desaparecen es retenido por orillas imperecederas: la escolta de aquellos entes cuyo aparecer es exigido por necesidad por el aparecer de un ente cualquiera. Son el 'fondo' imperecedero de toda revelación del ser, el espectáculo que está eternamente ante el hombre y en el que se desarrolla todo tiempo y también, pues, la historia de la alienación de Occidente.

El aparecer de un ente es exigido por necesidad por el aparecer de otro ente, cuando el primer ente es una determinación necesaria del segundo. Originariamente, la determinación necesaria del ser (y también, pues, del ser que aparece) es la verdad del ser. La verdad es la determinación incontrovertible del propio contenido: dice lo hay que decir por necesidad —y es la misma apertura originaria del sentido de la 'necesidad'—. Es el aparecer incontrovertible de la totalidad del ser, en cuanto dominada por la necesidad que opone el ser al no ser. Puesto que la verdad es la estructura de las determinaciones necesarias de lo que con verdad puede ser afirmado, ningún ser puede aparecer si no aparece la verdad del ser. Un ente —por ejemplo, este libro— no es lo otro de sí: el ser negación de lo otro es determinación necesaria de este ente. Pero eso puede ocurrir sólo si queda eliminada la posibilidad de poner en tela de juicio la posición de tal ente y de su predicado, y sólo si está a la vista el sentido incontrovertible de la necesidad. Una conexión necesaria es tal sólo en cuanto inscrita en la estructura originaria de la verdad del ser, de modo que ésta —como estructura de la determinación necesaria del ser— es el fondo imperecedero que acompaña y comprende toda manifestación del ser.

La filosofía no custodia una verdad con la que el hombre haya tenido la fortuna de toparse en cierto momento de su historia: el hombre es la eterna aparición de la verdad del ser. Y la filosofía es el emerger de esta escucha esencial —en la que consiste justamente la esencia del hombre—, una vez que se ha abandonado cual-

quier otra escucha: no lleva ante cosas nuevas, antes ignoradas, sino que es el relieve que toma cuanto tenemos delante desde siempre, cuando las atenciones por lo que surge y desaparece se dejan de lado. Puesto que la eternidad del aparecer pertenece a la verdad del ser, no sólo somos eternos, sino que sabemos eternamente que somos eternos. La historia del hombre —y por tanto, también la historia de Occidente, como historia del abandono de la verdad del ser— puede desarrollarse solamente en el interior de esta aparición inmutable de la verdad del ser. El mismo alejamiento de la verdad es posible sólo en cuanto la verdad sigue apareciendo. Para los hombres, «el olvido de los espectáculos sagrados» (λήθη ὧν τότ' εἶδον ἱερῶν, *Fedro*, 250 a) es una ocultación de la verdad, en el sentido en que puede decirse que el cielo se oculta al campesino que sigue el vuelo de los pájaros o de las estrellas fugaces: el cielo de la verdad aparece eternamente, pero las cosas que lo atraviesan reclaman la atención sobre sí y devienen lo que cuenta. Entonces el lenguaje no tiene palabras más que para lo que cuenta y la vida se desarrolla como si la verdad se ocultase y delante sólo quedasen las cosas.

5. El acaecimiento de la tierra

Los entes que atraviesan el cielo imperecedero de la verdad del ser son el acaecimiento. El fondo no acaece, pero es el firme lugar que acoge el acaecimiento: el ser aparece eternamente en su verdad y en este aparecer acaece la floración del ser. En el claro silencio de la verdad, el acaecimiento es lo prodigioso. En cuanto esperado es, de hecho, imprevisto. Puesto que acoge el acaecimiento, el aparecer no es el aparecer infinito del ser, la epifanía en la que se revela la totalidad perfecta y en la que, por tanto, no puede acaecer ninguna otra revelación. Como aparecer finito, la verdad eterna es contradicción: deja que cada cosa aparezca en el todo, pero el todo en el que comprende cada cosa no es la totalidad cumplida del ser, sino solamente su significar formal, de modo que se deja aparecer como 'todo' lo que no es el todo. Esta contradicción podría ser eliminada sólo si el aparecer finito se convirtiese en infinito. El eterno aparecer del fondo es el manifestarse de una contradicción, y podría resolverse solamente en un acaecimiento. Pero la verdad sabe también que el todo no puede convertirse en un acaecimiento (cf. «El sendero del día», 17. 21). Por lo tanto, en su esencia, espera el acaecimiento permitido, la medida acordada de su liberación

de la contradicción. En esta medida consiste la salvación de la verdad (o sea, la verdad de la salvación). En cuanto esperado y en cuanto la verdad sepa de ello, el acaecimiento es lo imprevisto. Si la verdad lo supiese todo, el acaecer del acaecimiento no podría añadir nada a tal saber, en cuyo interior el acaecimiento habría por tanto acaecido ya desde siempre.

El acaecimiento prodigioso es la tierra. La alegría y el dolor, la guerra y la paz, los afectos, las estrellas, los pensamientos, las acciones pertenecen a la tierra. Es el ofrecimiento del ser: el ser habita desde siempre en el aparecer, pero la tierra es el don esperado del huésped. La verdad ha aceptado el ofrecimiento. En principio, la verdad ha querido la tierra, y esta voluntad circunda y sustenta todo querer mortal.

En la vida del hombre, la filosofía es un acontecimiento insólito: el hombre vive por lo común en la no verdad, atendiendo a los problemas de la tierra. Son los problemas de la vida cotidiana y los suscitados por la religión, por las ideologías, por la ciencia, por el arte y por las filosofías mismas. Pero la vida del hombre es, en su esencia, el eterno aparecer del ser; y el ser no puede aparecer más que en su verdad, ya que la verdad del ser es el fondo cuyo aparecer es exigido por necesidad por el aparecer de cada cosa. Por muy profunda que pueda resultar la no verdad en la que vive el hombre, éste sigue siendo la eterna manifestación de la verdad del ser. Por tanto, no se puede pensar que el vivir en la no verdad sea un olvido que lleve a la desaparición de la verdad del ser. Eso quiere decir que la no verdad es posible sólo en el interior de la verdad del ser: no en cuanto sea 'una parte' de la verdad, sino en cuanto pertenece al acaecimiento que llega a la luz en el eterno aparecer de la verdad del ser.

La solicitud por la tierra, en la que consiste la no verdad, se funda ante todo sobre la aceptación de la tierra, cumplida por la verdad del ser. Podemos querer algo —la casa, la comida, el amor— sólo en cuanto queremos ante todo el horizonte, en cuyo interior puede presentarse cada una de las cosas que queremos. El acaecimiento de la tierra es el horizonte originariamente querido, en el que es querida cada cosa que queremos. Pero esta voluntad originaria no sería posible si el eterno aparecer de la verdad no hubiese aceptado del ser el ofrecimiento de la tierra. Esta acogida de la tierra, cumplida por la verdad del ser, es la misma voluntad originaria que actúa en la solicitud que por la tierra experimenta la no verdad. Pero en la no verdad la acogida de la tierra se une a la convicción de que la tierra es el todo con el que tenemos sin falta

que vérnoslas. En tal convicción, el ser que acaece resulta *aislado* de la verdad del ser. La no verdad es posible sólo en cuanto el acaecimiento lleva consigo, en el eterno aparecer de la verdad del ser, la acogida de la tierra y la convicción aisladora. Ya que la acogida del ofrecimiento pertenece al ofrecimiento: es el modo en que el acaecimiento acaece. Y pertenece también al ofrecimiento la convicción aisladora. De hecho, el fondo es la verdad del ser, y por consiguiente el error (la convicción aisladora) puede (y debe) pertenecer al fondo *en cuanto eliminado;* de modo que, *en cuanto puesto*, en cuanto aquello de lo que estamos convencidos, no puede sino acaecer con el acaecimiento del ofrecimiento.

En cuanto querida por la verdad, la tierra se destaca sobre el fondo. La verdad quiere que la tierra siga apareciendo. En eso consiste su acogida de la tierra. Acoger un huésped significa querer que se quede. Al querer que el acaecer prosiga, la verdad no trata al acaecimiento como lo imprevisto: el acaecimiento, en cuanto tal, es lo imprevisto, pero querer el acaecimiento significa no tratar ya a lo imprevisto como imprevisto, es decir, significa darle lo que no tiene. Este dar en que consiste la voluntad del proseguimiento, es el relieve de la tierra. De hecho, es a la tierra, en cuanto proyectada hacia el futuro (es decir, hacia el lugar donde la tierra sigue acaeciendo), a la que se da lo que no tiene.

Pero por muy grande que pueda ser el relieve de la tierra sobre el fondo, la acogida de la tierra no puede ocultar el fondo, la verdad del ser. La tierra es acogida a la luz de la verdad: en el eterno aparecer de la verdad del ser, el ser florece, esta floración es la tierra, y la acogida de la tierra es el modo en que la floración se dispone en el aparecer. Para que nazca esa especie de alejamiento de la verdad, en que consiste la no verdad como condición normal de la vida del hombre, se exige otra cosa, además de la acogida de la tierra. La no verdad es la solicitud por la tierra, unida a la convicción de que la tierra es la dimensión con la que tenemos sin falta que vérnoslas, y más allá de la cual se extiende la oscuridad más profunda. Puesto que el aparecer de la verdad del ser es eterno e imperecedero, esa otra cosa que (para que la verdad no nazca) se exige además de la acogida de la tierra, no puede ser el ocaso, la desaparición de la verdad, sino que tiene que ser, justamente, la convicción de que la tierra sea lo que aparece sin falta. O sea, esa *otra cosa* es el presentarse (el acaecer) de esta convicción en el interior del aparecer imperecedero de la verdad. Para Hegel, como antes para Platón, la verdad (o sea, lo que desde el punto de vista de la alienación metafísica es la verdad del ser) aparece solamente

en la conciencia filosófica: en las otras formas de conciencia (las formas de la no verdad) o está por completo ausente, o se presenta ahí en proceso, determinando el tránsito dialéctico a las formas superiores de conciencia. El mito de la caverna corresponde a la fenomenología del espíritu: la verdad, como totalidad unitaria, aparece solamente al término de un proceso. En cambio, la verdad del ser no surge y no se pone y en este su aparecer eterno reside la esencia del hombre.

En cuanto vive en la no verdad, el hombre es entonces el aparecer de una *disputa:* entre la verdad, que eternamente aparece, y el error, que acompaña al acaecimiento de la tierra y ve en ella el terreno seguro. En el aparecer de la verdad del ser, éste florece y el error pertenece a la floración: es uno de los entes que comienzan a aparecer. Pero aparece al tiempo como negado y afirmado, rechazado y aceptado. El aparecer, que como aparecer de la verdad es negación del error, deja en sí al mismo tiempo libre el error en cuanto no eliminado, es decir, como aceptado, y se convierte así en el lugar de una disputa: el aparecer de una contradicción. La verdad, que como tal ya es contradicción (porque pone como 'todo' lo que no es el todo, o sea, porque es el aparecer finito del infinito), se encuentra implicada en una contradicción más amplia, en la cual ella y el error se disputan el aparecer.

Pero la libertad del error en el aparecer —su sustraerse a la dominación de la verdad— sigue siendo todavía un enigma. ¿Es responsable de esta libertad el mismo aparecer de la verdad del ser, o bien pertenece al destino del aparecer la rebeldía a la verdad? ¿Puede el aparecer 'querer libremente' el error, o la tolerancia del error —y por consiguiente la existencia en la no verdad— la establece la necesidad del ser?

6. El fundamento de posibilidad de la autocontradicción

El aparecer, en cuanto horizonte total, es la certeza misma (convicción, afirmación) en su aspecto trascendental. Toda incertidumbre, duda, incredulidad, pregunta, problema pertenecen al contenido de la certeza trascendental, esto es, son el modo en que el contenido entra en el horizonte del aparecer. La incertidumbre es la certeza trascendental —el aparecer— de un problema que todavía no se sabe resolver. Pero tanto el problema como su resolución pertenecen al contenido de la certeza trascendental. El dudar es el aparecer de la duda, el afirmar es el aparecer de la afirmación, el

negar es el aparecer de la negación, el contradecirse es el aparecer de la contradicción: todas las modalidades del decir son el aparecer de un cierto modo, según el cual es dicho lo que es dicho. La modalidad trascendental de la certeza (convicción, afirmación) es el horizonte de toda modalidad del decir.

Pero el aparecer de la contradicción no puede ser la simple certeza de la tesis y al mismo tiempo de la antítesis. La modalidad según la que aparece la contradicción, no puede ser la pura contradicción. Estar seguros de la tesis significa, de hecho, no estar seguros de la antítesis. Por lo tanto, estar al mismo tiempo seguros de la tesis y de la antítesis significa estar y no estar seguros de la tesis (y de la antítesis). Pero la verdad del ser, en cuanto imposibilidad de que el ser sea no ser, es con ello mismo imposibilidad de que la certeza de la tesis (o de la antítesis) no sea certeza de la tesis (o de la antítesis). Si la modalidad según la cual aparece la contradicción fuese la pura contradicción, entonces el aparecer de la contradicción sería imposible (sería una nada): sería imposible contradecirse. Si el contradecirse es un puro estar convencidos de la tesis y al mismo tiempo de la antítesis, entonces no nos podemos contradecir[1]. El contradecirse sólo es posible si la contradicción aparece *como* una esencial agitación, o sea, *como* lo que debe ser eliminado (negado). Este aparecer como lo que debe ser eliminado es la modalidad necesaria, según la cual aparece la contradicción, y que por tanto hace posible el contradecirse. Que no es el estar convencidos de la tesis y al mismo tiempo de la antítesis, sino más bien el estar convencidos de la negación (eliminación) de la identificación de la tesis y de la antítesis; pero en tanto no se está en condiciones, o sea, no acaece la capacidad de negar concretamente esta identificación, entonces se deja a ambas, tesis y antítesis, como no eliminadas, en el interior de la eliminación de su identidad. Nos contradecimos no ya en cuanto estamos convencidos de la contradicción (esta convicción es lo imposible), sino en cuanto, aun estando convencidos de la necesidad de que la contradicción sea negada, no disponemos de los motivos que harían que la tesis se impusiera sobre la antítesis (o viceversa), de modo que tesis y antítesis aparecen con igual poder y, por consiguiente, en lucha entre ellas por la posesión del aparecer. Sólo en este sentido puede decirse que el contradecirse es el estar convencidos (seguros) al tiempo de la tesis y de la antítesis: en el sentido, justamente, de que las dos se presentan como no eliminadas, porque, si bien su identificación aparece

[1] Cf. *Studi di filosofia della prassi*, cit., pág. 181, nota.

como eliminada, una de las dos no es, sin embargo, capaz de imponerse sobre la otra.

El vivir en la no verdad es el aparecer de esa contradicción emergente, que es la disputa entre la verdad del ser y el error (la convicción de que la tierra es el terreno seguro). En cuanto el aparecer es el aparecer de la verdad del ser, el error acaece como eliminado: resulta negado desde que empieza a aparecer. Pero en cuanto el aparecer no es el infinito aparecer del todo, la verdad del ser no agota las posibilidades del aparecer. En el aparecer infinito no aparece más que la verdad del ser, en la que toda contradicción es superada (cf. «El sendero del Día», 21). El aparecer finito, en cambio, en cuanto finito está abierto a la irrupción del error. El error irrumpe en el aparecer no ya en cuanto aparece como negado por la verdad, sino en cuanto aparece con igual poder que la verdad. El poder de la verdad es su incontrovertibilidad: el poder del error es el puro estar convencidos, la pura certeza del error, es decir, es la fe. El error no es ni puede ser sostenido por otra cosa que por el tener fe en él. El poder del error es el *hecho* mismo de su conseguir mantenerse en el aparecer, en disputa con la verdad. Puesto que la verdad del ser no puede desaparecer, sino que aparece eternamente, el alejamiento de ella, en que consiste el vivir en la no verdad, es entonces posible solamente como el aparecer de la disputa entre la verdad y el error, esto es, como el aparecer de una contradicción, que aparece como lo que tiene que ser eliminado, pero que mientras tanto no se deja eliminar, porque los contendientes poseen igual poder.

7. El conflicto

La verdad quiere la tierra; el error piensa lo querido como el todo seguramente existente. El relieve de la tierra sobre el fondo se convierte así en el aislamiento de la tierra, su separación respecto de la verdad. El aislamiento no es el aparecer de la tierra sin que la verdad de la tierra aparezca, sino que es el aparecer del pensamiento que pone la tierra como el terreno seguro. La tierra aparece siempre ligada a la verdad, ya que nada puede aparecer si no aparece la verdad del ser; pero en el aparecer acaece también el error, que piensa el aislamiento de la tierra, esto es, reconoce solamente una parte de lo que aparece. De este modo, la verdad y el error se disputan la tierra. Cada una de las cosas de la tierra —los hombres, las plantas, las acciones, los sentimientos, los cuerpos, los pensa-

mientos— aparecen, en la no verdad, en este su ser disputadas. El alejamiento de la verdad en que consiste la no verdad como vida normal del hombre, es el aparecer de los entes de la tierra como disputados por el error a la verdad. Aquí cada cosa aparece tendida en direcciones opuestas (esto es, traída a un significar opuesto): como una esencial inquietud que empuja a la superación de sí misma, o sea, de lo que, sin embargo, es entendido como una de las cosas seguras. Esta inquietud del significar es el mundo en el que usualmente vivimos.

El error se aprovecha del modo en que la verdad se relaciona con la tierra: al querer la tierra, la verdad la levanta del fondo; y el error estimula el relieve, arrancándola del fondo y poniéndola como el todo que sin falta existe. El lenguaje —que pertenece también al acaecimiento de la tierra— se dispone entonces a nombrar las cosas de la tierra, que están delante como aisladas de su verdad. Pero el lenguaje de la no verdad lleva las huellas de la profundidad abismal que se manifiesta también en los momentos más pobres y más humildes de la vida del hombre en la no verdad. Así como en la no verdad aparece, sin embargo, la verdad del ser y disputa al error las cosas de la tierra, de igual modo el lenguaje de la no verdad no es nunca un simple hablar de la comida, del frío, del calor, de la casa, del amor, sino que hunde su señal en la verdad de las cosas: como las flechas que se pierden en el fondo más allá del blanco: se pueden perder en el fondo, porque el blanco (las cosas pensadas como aisladas) es sólo la pretensión de ser el fondo. Si el lenguaje está construído para indicar lo que se manifiesta, entonces el lenguaje construido en la no verdad refleja en cada palabra suya la disputa entre la verdad y el error[2].

8. Voluntad y certeza

La alienación metafísica entiende la voluntad como la fuerza suprema que hace salir a los entes de la nada y les hace volver a la nada: se trata de la voluntad de 'Dios' o de la voluntad del 'Hombre'. En la civilización occidental, dominada por la metafísica, el hombre quiere ahora sólo de este modo, y se pone como el verdadero creador y destructor del ser. El pensamiento que se libera de esta dominación sabe en cambio que la voluntad lleva al ser al apa-

---

[2] Como posible confirmación de la manifestación de esta disputa, véase cuanto se dice en las págs. 266 y sigs. sobre la palabra Θεος.

recer. En todo caso. Incluso cuando se quiere metafísicamente, el querer es siempre un llevar al ser fuera de su ocultación.

Que exista un vínculo necesario entre el querer y el acaecimiento de lo querido es un problema que todavía no tiene respuesta. La formulación metafísica de la relación de causa y efecto es una expresión del nihilismo; pero también cuando el efecto es entendido no ya como el salir de la nada, sino como el salir de la ocultación, también en este caso la relación de causa y efecto, como relación necesaria, sigue siendo un problema (una determinación que no se sabe si pertenece a la verdad del ser). Quiero encender la luz; el brazo se alarga y la luz se enciende. ¿Es necesario que el aparecer de la decisión esté acompañado por el aparecer del brazo que se alarga y de la luz que se enciende? Hasta tanto no se esté en condiciones de establecer esta necesidad (y el aparecer en cuanto tal no puede establecerla, sino sólo dejar aparecer lo que ha sido establecido), la voluntad lleva al ser al aparecer en el sentido en el que es llevado el huésped a casa: la voluntad invita al ser al aparecer y las obras de la voluntad son el modo en que el ser responde a la invitación. Cuando la alienación metafísica domina la voluntad, la invitación —en la que sigue consistiendo la voluntad— es entendida y vivida como la constricción que hace salir y volver al ser a la nada. También aquí el ser responde a la invitación, pero la respuesta son las obras que salen a la luz en la alienación. Occidente es la obra de la alienación.

Si la voluntad es una invitación dirigida al ser, la esencia de la voluntad es la certeza. Es a esta certeza a la que compete ser una invitación. Puesto que el aparecer (como horizonte total) es la misma certeza trascendental, el aparecer es la constitución trascendental de la voluntad. También el lenguaje refiere la voluntad a la certeza: *certus* quiere decir también 'decidido' (es decir, salido de la incertidumbre respecto de esto o de aquello: certus *eundi*, decidido a andar), y κρινω *(cerno)* significa tanto 'decido', 'elijo', como 'creo', 'estoy seguro'.

Por otra parte la certeza, como esencia de la voluntad, se encuentra en una pluralidad de relaciones, y el lenguaje llama habitualmente 'voluntad' sólo a alguna de estas relaciones y no a las otras. Existe la certeza (o sea, el aparecer) de lo que eternamente aparece, y existe la certeza del acaecimiento de su proseguimiento; la certeza que tiene como contenido la verdad y la que tiene como contenido la no verdad, o el error, o lo que todavía no se manifiesta ni como verdad, ni como error; la certeza del acaecimiento de algo, cuyo acaecer se considera que depende o no depende de

nosotros, cuyo acaecer es juzgado como un bien o como un mal, cuyo acaecer es esperado o temido: en estos y en todos los otros casos posibles varía la estructura de aquello de lo que estamos seguros, pero se repite la misma esencia, es decir, el estar seguros de algo.

Si la palabra 'voluntad' se usa comúnmente para indicar sólo alguno de estos casos, por otra parte se introduce con la convicción de que el querer difiere de la certeza. Y sin embargo, lo que resulta así calificado como 'querer' es un modo de estar seguros. La voluntad es habitualmente interpretada como voluntad del futuro (o sea, del proseguimiento del acaecimiento). Quiero encender la luz que todavía está apagada; quiero andar, yo, que todavía estoy parado. ¿Qué acaece cuando quiero encender la luz? ¿En qué consiste esta decisión? El querer, en su esencia, es aquí la pura certeza de que ahora encenderé la luz, la pura certeza de que algo —el alargarse del brazo y el encenderse de la luz— tenga que acaecer. Quererlo encender es el pensar mismo: «ahora lo enciendo»: con tal que el pensar sea el no tener ya dudas o incertidumbres en torno al acaecimiento de lo pensado.

Si el futuro es la posibilidad del acaecimiento y de su proseguimiento, querer el futuro quiere decir tener fe en su llegada. La fe es la certeza en cuanto tiene como contenido lo controvertible: que mi brazo se alargue y la luz se encienda es solamente una posibilidad, una hipótesis (y por tanto, algo dudoso, incierto). La fe quita al propio contenido todo carácter de posibilidad e hipótesis, trata lo controvertible como incontrovertible, o sea, es la certeza de lo que aparece a la verdad como incierto. La contraposición de la fe con las obras es la contraposición de dos clases de fe: la fe sin las obras es el tener fe en algo, sin tener fe en el acaecimiento de las obras; las obras sin la fe son la fe en el acaecimiento no acompañada por cierta otra clase de fe.

En cuanto la voluntad es certeza, difiere de toda forma de deseo, aspiración, veleidad, etcétera, que tienen en común la incertidumbre del acaecimiento de lo deseado. El deseo de salir, en el enfermo, es la convicción de que, *si* saliese, no estaría acompañado por la tristeza que ahora lo aflige. El salir, aquí, es el contenido de una hipótesis más o menos probable, no de una certeza. Quien se limita a desear es quien no sabe si podrá tener lo que desea; quien quiere algo que todavía no tiene es en cambio quien está convencido de poderlo tener, o sea, está convencido de que algo (lo querido) tiene que acaecer. Quien dice: «no sé si seré capaz de caminar, pero quiero caminar», en efecto no quiere caminar, sino que quiere

intentar caminar, quiere la tentativa; o sea, está seguro de que la tentativa tiene que acaecer, pero no está seguro de que la tentativa tenga éxito. Y quien dice «estoy seguro de morir, pero no quiero morir», no es que quiera la inmortalidad, pero la desea, o sea, está convencido de que sería feliz si fuese liberado de la muerte y se encontrase en ese estado en que estuviese seguro de no morir. En efecto, lo que quiere es precisamente morir; y predispone para la muerte cada acto de su vida. No en el sentido de que se ponga en busca de cualquier ocasión para darse muerte, sino en el sentido de que su evitar morir en este o aquel modo se desarrolla en el interior de una fundamental orientación hacia la muerte. No vive de inmortal, sino de mortal.

Puesto que la certeza es la esencia de la voluntad, voluntad y certeza no son dos determinaciones diferentes, que se encuentren en una relación de implicación, aunque sea necesaria. Si se piensa que voluntad y certeza se implican necesariamente, siendo, sin embargo, dos determinaciones diferentes, es porque se atribuye al querer la capacidad de producir lo querido: la certeza es contemplación, el querer es acción productora. En la alienación metafísica el producir es siempre un hacer pasar el producto de la nada al ser. (Incluso cuando se reconoce que el material —por ejemplo, la arcilla— preexiste al producto —el vaso de arcilla—, por otra parte el pensamiento metafísico tiene que mantener que esa *síntesis* del material, en que consiste el vaso, antes de ser producida era nada. Si nada de esta síntesis o unificación del material hubiese sido nada, sino que cada aspecto, cada momento de la unificación hubiese sido ya, entonces no se podría ni siquiera decir que se ha producido algo.) Ya al definir la voluntad como *appetitus* (ὄρεξις), se la piensa como un actuar productivo, puesto que una 'tendencia' es tal sólo si de algún modo modifica el ambiente en el que se encuentra. Fuera del pensamiento metafísico, el actuar, como ligadura necesaria que lleva desde el aparecer del querer hasta el aparecer de lo querido, todavía es un problema. Pero incluso si se supiese que en ciertas situaciones el aparecer del querer está necesariamente acompañado por el aparecer de lo querido, incluso entonces el querer seguiría siendo la certeza del acaecimiento de lo querido. A veces, la voluntad, por ejemplo, de mover el brazo está acompañada por la convicción de que el movimiento depende de nuestro querer; pero otras veces la voluntad de mover el brazo no está acompañada por esta convicción y el querer se agota en la pura fe en que el movimiento vaya a cumplirse. Se afirma que la voluntad funda la fe, porque ésta es el asentimiento determinado no

por la evidencia del contenido, sino por la voluntad. En cambio, hay que decir que cuando se tiene fe la voluntad *consiste* en el tener fe.

Si algo no está destinado a acaecer, sino que su acaecimiento es una posibilidad, querer su acaecimiento es entonces confiar en la revelación del ser. La confianza en su revelarse es el modo en que se le invita al aparecer; la luz que se enciende y las montañas que se mueven son el modo en que el ser acepta la invitación. Pero cuando se quiere algo, no se quiere *solamente* ese algo, sino que se lo quiere en un contexto. Cuando quiero encender la luz, quiero que se encienda en la habitación e ilumine los objetos y mis movimientos y acompañe, discreto servidor, cuanto voy haciendo y pensando. Querer encenderla significa querer insertarla en el horizonte de los entes que aparecen, y por tanto querer llevar adelante este horizonte, a fin de que haga compañía a la nueva determinación querida y la comprenda. La voluntad de encender la luz es por lo tanto solamente un momento de la voluntad de que mi mundo siga apareciendo. Y ésta es, a su vez, un momento de la voluntad originaria con la cual el eterno aparecer de la verdad del ser quiere la tierra. Cada uno de los entes es querido en el interior de la voluntad originaria que quiere la tierra.

En el eterno aparecer de la verdad del ser, la tierra acaece; y su acaecimiento es acogido ahí. La verdad quiere que la tierra siga apareciendo en la verdad del ser: lo querido no es simplemente la tierra, sino la ligadura que la une con la verdad del ser. Querer encender la luz es estar seguros de que acaezca el encenderla; querer el proseguimiento de nuestro mundo es estar seguros de que siga apareciendo; querer la tierra es estar seguros de que el acaecimiento, como horizonte de cada acaecimiento, siga en el eterno aparecer de la verdad del ser. La certeza es el aparecer mismo: con el acaecimiento de la tierra, en la verdad no aparece solamente el fondo y, en él, la tierra, sino que aparece al mismo tiempo que la tierra seguirá acaeciendo. Lo querido es así el organismo mismo total de lo que aparece.

Pero la verdad del ser no domina incontrovertible el aparecer: la verdad y el error, que aísla la tierra de la verdad del ser, se disputan el aparecer y por tanto se disputan la voluntad. En cuanto el hombre vive en la no verdad, la tierra es querida al tiempo, como ligada y como aislada de su verdad: la certeza de que la tierra siga acaeciendo en el aparecer de la verdad del ser está en lucha con la certeza de que la tierra siga acaeciendo en el aislamiento que la constituye como el todo con el que sin falta tenemos que vérnoslas.

La más vulgar de las voliciones, por ejemplo, querer encender una luz, hunde sus raíces en la profundidad abismal del querer, que quiere la tierra en su ligadura con la verdad de la tierra. Pero el error aísla la tierra, querida, de la verdad de la tierra, de modo que esa volición es al tiempo momento de una voluntad que quiere el proseguimiento de la soledad de la tierra. En la no verdad se quiere el proseguimiento opuesto de lo mismo, porque la volición de algo se asume en dos contextos opuestos (la verdad del ser y el error aislador).

Las obras de la no verdad son la respuesta del ser a una invitación ambigua (o sea, en oposición consigo misma). Y la misma respuesta —es decir, la obra— es ambigua porque, como todo ente que aparece en la no verdad, está inscrita en los dos contextos opuestos de la verdad y del error. Pero la tierra misma, como respuesta del ser a la invitación ambigua que la quiere, es la obra de la no verdad: las obras en cuyo seno se cumple cada obra de la no verdad.

9. Filosofía: seguir siendo y dar testimonio de la verdad que siempre aparece

La raíz de la no verdad es el aislamiento de la tierra de la verdad, o sea, la fe en que la tierra es la región con la que sin falta tenemos que vérnoslas. De esta manera se explica que las cosas de la tierra sean capaces de mostrarse por sí solas, esto es, sin exigir la compañía de algo diferente. Y sin embargo, lo otro —la verdad de la tierra— está delante eternamente, y es el lugar que acoge y acompaña a la tierra, haciendo posible su aparecer y el aparecer mismo de la fe que pone el aislamiento de la tierra.

Pero el error no sigue siendo esta pura fe: sobre el fundamento de ésta crece de modo variado una multitud de fes (o sea, de certezas). Por lo tanto, el error no se limita a querer el proseguimiento de la soledad de la tierra, sino que quiere la tierra según las determinaciones que proceden del aislamiento de la tierra, que va así poblándose de las obras de la no verdad. El error no sigue siendo la pura fe en la soledad de la tierra, ni tampoco el organismo de persuasiones que se apoyan sobre esa fe: entra en la obra en la que se objetiva la vida de los pueblos. El error operante invade el aparecer y forma el aspecto concreto de la soledad de la tierra y, por consiguiente, la precisión concreta, según la cual el error le disputa a la verdad la tierra.

Pero la disputa impide que el error (o la verdad) se apodere por completo de la obra: ninguna obra es obra pura del error (y, en la no verdad, ninguna obra logra constituirse como obra pura de la verdad). Es decir, el ser no responde nunca al llamamiento único del error ni (en la no verdad) al llamamiento único de la verdad. La obra es siempre, en la no verdad, la respuesta a un llamamiento contrastante. En la más humilde y en la más impía de las obras que puedan cumplirse en la no verdad, sigue quedando la huella del operar de la verdad. Es decir, queda en la obra su ponerse como una respuesta que el ser concede también al llamamiento de la verdad.

Hay también, al contrastar el error, un lento reflujo, que atraviesa el aparecer invadido por el error y lleva el error al pasado —o sea, lo refiere, en cierto modo, al afuera del aparecer—. Lo que pasa desaparece, en el sentido de que asume, en el aparecer, una determinación diferente: presenta otro aspecto de sí mismo, dejando desaparecer el aspecto primitivo. El error se convierte en lo pasado, cuando desaparece ante todo su ponerse como punto de vista, o sea, como la forma última del convencimiento que envuelve el contenido. Es en cuanto punto de vista como el error, ante todo, contrasta la verdad, que es el punto de vista eterno: el error es ante todo la certeza que tiene como contenido la negación de la verdad. Lo que pasa es la certeza (el punto de vista), no su contenido, que la verdad mantiene ligado a sí en cuanto eliminado. (La negación de la verdad aparece eternamente como eliminada en la verdad, que es la negación de su negación.) Y si el aislamiento de la tierra (el error) se convierte en lo pasado, también puede convertirse en lo pasado la voluntad que quiere el proseguimiento del aislamiento; y finalmente, pueden también convertirse en lo pasado la tierra misma, como obra de la no verdad, y todas las obras de la no verdad que crecen sobre la tierra. El acaecimiento de la tierra se agita por dos corrientes opuestas: la invasión del aparecer por parte del aislamiento de la tierra, y el lento reflujo que lleva el aislamiento al pasado. El error que invade el aparecer no es sólo un convencimiento, sino la provocación a la que el ser da respuesta en las obras de la no verdad: en la no verdad, la tierra misma y las obras que allí se cumplen llevan la señal de la provocación del error. De modo que éste, para entrar en el pasado, no sólo debe pasar como convencimiento, o sea, como forma última de la certeza, y no sólo debe pasar como provocación, o sea, como voluntad de que, llamando al proseguimiento de la soledad de la tierra, obtiene la respuesta del ser en las obras de la no verdad, sino que debe pasar en

cuanto señal que la provocación deja en las obras de la no verdad: debe pasar la tierra misma como obra de la no verdad.

El error pasa primero en su forma más abstracta (que es también raíz de lo concreto), o sea, como convencimiento. Cuando empieza a convertirse en lo pasado, empezamos a quedarnos como lo que eternamente somos. La filosofía es ante todo este quedarse, es decir, es la verdad misma del ser, en cuanto sigue siendo, tras el ocaso del convencimiento aislador, lo que es desde siempre. El cuidado paciente del filósofo por la verdad del ser no es un 'acto de pensamiento', o una serie de tales actos, que se añadan a otros y sean después sustituidos por otros, sino el acto eterno mismo en que consiste la esencia del hombre, en cuanto eterno aparecer de la verdad del ser. Al ocaso del convencimiento aislador, queda lo que aparece desde siempre —así al atardecer, cuando se extinguen los ruidos del valle, los montes siguen siendo lo que siempre han sido y no se liberan del suelo nuevas fuerzas para relanzar a lo alto las pendientes y las cumbres—. Cuando la soledad de la tierra empieza a ponerse, nos queda aquí delante, en la filosofía, lo que eternamente tenemos delante: el mismo espectáculo, contemplado en ese mismo acto que atraviesa y domina los milenios del tiempo. Hasta aquí, la filosofía no es una actividad, sino el ocaso de las actividades que envuelven la tierra en la soledad. Sólo con este ocaso puede empezar a darse nombre a la innominada verdad del ser. Así empieza ese *obrar* del filosofar, en que consiste el testimonio de la verdad del ser. De modo que no aparece ya solamente la verdad del ser, sino también sus testimonios y por lo tanto, ante todo, las palabras que la nombran.

En la filosofía, la verdad del ser se presenta ciertamente en proceso. La filosofía pertenece al ofrecimiento de la tierra. Pero este presentarse en proceso no es el crecimiento, en el aparecer, de la verdad del ser, sino el proceso del desaparecer de las actividades del aislamiento. En cambio, la verdad del ser está desde siempre toda ella aquí delante; parece que se acerca a la vez un poco, porque a la vez la soledad de la tierra se aleja un poco. ¿Se ha alejado hasta el punto de dejar que se quede aquí delante *toda* la verdad del ser que está eternamente ahí delante? La verdad atestiguada por las palabras, ¿es todo o solamente una parte de lo que está eternamente aquí delante? Para estas preguntas, todavía no hay respuesta. Y este es el sentido según el cual tiene que afirmarse que todavía no nos hemos dado cuenta de lo que eternamente se revela ante nosotros, y por consiguiente nos encontramos en la situación de tener que buscar cuanto desde siempre está en nuestra posesión. 'Darse

cuenta' y 'encontrar' significa asistir al ocaso total del convencimiento aislador y tener, por consiguiente, la posibilidad de dar nombre a cuanto de la verdad del ser permanece todavía innominado. Mientras tanto, hay que decir que todo lo que vamos poco a poco atestiguando como que pertenece a la verdad del ser, está desde siempre ahí delante. El espectáculo que contemplamos eternamente son justamente estos rasgos de la verdad del ser que la filosofía atestigua. La vida eterna está en la vida presente, como las plantas perennes viven entre las plantas que siguen los ritmos de las estaciones.

La filosofía, como testimonio, lleva en el lenguaje el espectáculo eterno: cuando se pone el convencimiento que aísla la tierra, hay tiempo para dar un nombre a los rasgos de la verdad del ser. El testimonio no pertenece al eterno espectáculo, sino al acaecimiento de la tierra. Todo lenguaje crece ante la verdad del ser, pero se vuelve a la no verdad guiado por el propósito de nombrar las cosas seguras de la tierra aislada. Por lo tanto, la filosofía tiene que atestiguar la verdad del ser, usando las palabras consagradas a la tierra —y sirviéndose así de una obra de la no verdad—. Los 'lenguajes perfectos' que el neopositivismo ha intentado construir, pretenden expresar de modo perfecto la soledad de la tierra. (Así como los formalismos son la consideración de la estructura formal de tal soledad). El dar nombre a los rasgos de la verdad es ya una obra de la verdad; en ella se prepara la purificación del lenguaje y su consagración a la verdad de la tierra.

Puesto que la eternidad del aparecer actual pertenece a la verdad del ser, el hombre es la eterna conciencia de su propia eternidad. Perdemos esta conciencia sólo en el sentido de que ella, siempre viva, y toda la verdad del ser, contiende, en la no verdad, con el aislamiento de la tierra. De modo que cuando el hombre reflexiona sobre la propia esencia fundándose sobre el aislamiento, es inevitable que se sepa como una de la cosas de la tierra, o sea, como una de las cosas que vienen y van. Por mucho que se esfuerce en iluminar su pasado, se encuentra hasta cierto punto, más allá del cual no le es posible remontarse, y todavía más breve es el lapso de su futuro sobre el que se le permite arrojar alguna luz. Y sin embargo, esta conciencia de nuestra fugacidad no existe nunca en estado puro: vive sólo en la oposición con la verdad del ser (sin la cual no puede aparecer nada, ni siquiera, por consiguiente, el aislamiento de la tierra y la consiguiente fugacidad de la vida humana); y en el aparecer de la verdad del ser el hombre advierte su propia eternidad.

En *La struttura originaria* se afirma de nuevo que el contenido de la filosofía no pertenece al 'fondo del aparecer' (esto es, al 'campo persintáctico', cap. XII, parágrafo 29). Pero si algo pertenece al fondo porque es predicado necesario de todo ente —de modo que si tal predicado no aparece nada puede aparecer—, el lugar en cuyo interior solamente puede constituirse cada predicación necesaria y el sentido mismo de la necesidad, es la verdad del ser (y la 'estructura originaria' es justamente la estructura originaria de la verdad del ser). Es decir, la verdad del ser es el predicado de todo ente: no en el sentido de que el ente esté fuera de la verdad del ser, sino en el sentido de que ésta es la propia predicación, o sea, la propia unidad verdadera del ente y de su predicado, por lo que el sujeto no vive en otro lugar que en esta su unidad con el predicado. La verdad del ser —que es el contenido de la filosofía— es por lo tanto el fondo de todo aparecer, o del aparecer en cuanto tal. En la más irrelevante situación humana y en la más aberrante —en la más profunda lejanía de la verdad del ser— está delante, imperecedero, ese mismo contenido que el filósofo, como guardián de la verdad del ser, lleva al lenguaje. En *La struttura originaria* se sostiene que el aparecer 'atestigua' la existencia de situaciones humanas en las que no se presenta la estructura de la verdad del ser (capítulo XII, parágrafo 23). Este 'testimonio' incita entonces a buscar las condiciones que permiten tal ausencia (*ibídem*, parágrafos 33, 34). El 'testimonio', asumido como fundamento, es el principio de la fenomenología. Pero la fenomenología pertenece a la historia de la metafísica. Para Husserl, el «principio de todos los principios» es que todo lo que aparece es «una fuente legítima de conocimiento», o sea, tiene que ser afirmado «tal como se da, pero también solamente en los límites en que se da» (*Ideen*, § 24). Sin embargo, los límites de lo dado son, también aquí, trazados por el aislamiento de la tierra: el fundamento del contenido de afirmar todo lo que aparece y en la medida en que aparece está constituido por la convicción de que la tierra es lo que sin falta aparece. La fenomenología no atestigua todo lo que aparece, sino lo que desde el principio ha sido aislado del todo que aparece y ha sido puesto como el todo que aparece. Es entonces inevitable que, si se acompaña de nuevo al testimonio de la verdad del ser con el principio de la fenomenología (como ocurre justamente en *La struttura originaria*), es inevitable que se llegue a afirmar que el aparecer mismo 'atestigua' la existencia de situaciones humanas, o sea, de un aparecer en el que no aparece la estructura de la verdad del ser. Aisla-

da la tierra de lo que, apareciendo, hace posible el aparecer de cada cosa, es inevitable —aun atestiguando la verdad del ser— que cuando se nos proponga que indiquemos lo que aparece, se afirme que la tierra aparece a veces sin que aparezca la verdad del ser[3].

10. La triple forma de la alienación

Reúnanse los rasgos fundamentales en los que se revela la esencia del hombre. El ser es eterno. Y aparece eternamente en este aparecer actual —que no es 'mío', sino que soy yo mismo—. Desde siempre y por siempre el hombre es la revelación del ser, satélite que acompaña eternamente a la constelación del ser. Puesto que el aparecer actual no puede no existir (ya que es él mismo un ser), el ser está destinado a aparecer —a aparecer, por consiguiente, en su verdad, porque el aparecer de la verdad del ser es aquello sin lo cual ningún ser podría aparecer, fondo imperecedero de cada cosa que aparece—. El ser aparece eternamente vinculado con su 'es' por la necesidad dominadora; por lo tanto, aparece eternamente el sentido veraz y concreto de la dominación de la necesidad en que consiste la estructura de la verdad del ser. Eterna revelación de la verdad del ser, el hombre vive, en este sentido, «la vida de los dioses» (θεῶν βίος, *Fedro*). Pero la «llanura de la verdad» (το ἀληθείας πεδίον, *ibídem*) está ante él toda ella recogida y firme y en este espectáculo firme habita el hombre eternamente. La contemplación no es un περίοδος, fuera del cual el hombre tenga la casa a la que volver (οἴκαδ'ἦλθεν, *ibídem*): su casa es la verdad que está eternamente ante él.

Y sin embargo, su morada originaria es una agitación infinita. El ente que aparece, aparece incluido en la totalidad del ser, pero la totalidad aparece sólo formalmente: la concreta plenitud del ser permanece escondida. El eterno aparecer de la verdad del ser es el aparecer finito del infinito, donde a lo que no es el todo (porque sólo es el significado formal del todo —o sea, es sólo este significado: 'todo', sin ser lo concreto a lo que este significado remite—)

---

[3] En relación con las determinaciones específicas de *La struttura originaria*: mientras que en ella se interpreta que el fondo está constituido por las 'constantes persintácticas' y el contenido de la filosofía (la verdad del ser) constituido por el conjunto de las 'constantes metasintácticas' (cap. XII, parágrafo 33) —que pueden estar, por lo tanto, ausentes del aparecer—, es necesario, en cambio, eliminar la diferencia entre estas dos clases de constantes e identificar el 'campo persintáctico' con la verdad del ser.

se lo deja que aparezca como el todo. En el eterno aparecer de la verdad del ser, la totalidad y cada determinación del ser aparecen como contradicción. El aparecer de la verdad del ser es el originario mantenerse en la contradicción. El ser se asoma desde siempre en el aparecer —por consiguiente, se presenta en su verdad—, pero no entra en el aparecer con todas sus determinaciones. El acaecimiento de la tierra atestigua lo finito del primitivo aparecer del ser (todo lo que acaece es cuanto no había aún aparecido); en este aparecer primitivo no puede manifestarse, por tanto, el sello que asegure que todo ha aparecido definitivamente; por consiguiente, la verdad del ser, que aparece eternamente, incluye lo finito, o sea, la contradicción del propio aparecer. Esta contradicción es la alienación constitutiva de la esencia del hombre. La eliminación de esta alienación es lo absurdo: el aparecer finito que se convierte en el imposible convertirse en aparecer infinito del ser (cf. «El sendero del Día», 17).

Si esta primera alienación forma la esencia del hombre, el acaecimiento de la tierra lleva consigo una segunda y una tercera alienación. La segunda es el acaecer del aislamiento de la tierra. Su contraste con la verdad de la tierra es la apertura del vivir humano a la no verdad. Se forma así, por semejante contraste, un segundo sentido del mantenerse en la contradicción (o sea, la contradicción entre la contradicción constitutiva en que consiste el aparecer de la verdad del ser, y el aislamiento de la tierra), y en esta segunda contradicción consiste la vida del hombre en la no verdad, su decaída existencia. La tercera es la alienación metafísica, esto es, la historia de Occidente. En ella se cumple el más gigantesco esfuerzo por atestiguar la verdad del ser; pero se ha dejado el aislamiento de la tierra al fundamento del testimonio, o sea, lo que en el testimonio auténtico, y todavía no ensayado, habríamos tenido, en cambio, que dejar atrás, como pasado. La metafísica griega se ha dirigido a la verdad del ser, pero manteniendo la convicción de que la tierra es la región con la que sin falta tenemos que vérnoslas. Si la tierra es la región segura, entonces el devenir de los entes y el mismo acaecimiento de la tierra tienen que ser pensados ante todo como el proceso en el que el ente ha sido y vuelve a ser nada. La metafísica es la indagadora de las condiciones de la posibilidad de pensar el devenir así entendido, o sea, de la posibilidad de pensar lo impensable. La historia de Occidente ha devenido así la celebración de la soledad de la tierra y los dioses de Occidente son los dioses de esta soledad.

Pero existe una diferencia fundamental entre la primera de las

formas de alienación indicadas y las otras dos. No tanto porque no sepamos si también las otras dos pertenecen a la esencia del hombre, sino porque en ellas la contradicción asume un significado diferente de aquél según el cual se constituye la primera. La cual es contradicción no por lo que allí aparece, sino por lo que allí no aparece; no por lo que allí es dicho, sino por lo que allí no es dicho. Allí se dice, de hecho —aparece— sólo una parte del ser, no el todo. De modo que la eliminación (que por lo demás no puede acaecer) de esta alienación sería el aparecer del todo, el decir concretamente *eso mismo* que en la alienación se dice abstractamente —y que *por eso* aparece como contradicción—. En las otras dos, en cambio, la contradicción se forma por lo que en ellas se dice. En la segunda, el aislamiento de la tierra es negación de la verdad de la tierra y esta negación se mantiene juntamente con la verdad de la tierra: aquí no hay un no decir, sino más bien un decir no a la verdad. Y tampoco en la alienación metafísica de Occidente existe un no decir, sino un decir y un hacer a la luz del pensamiento que pone al ser como idéntico a la nada. No nos liberamos de estas otras dos formas de contradicción, poniendo concretamente cuanto en ellas se pone abstractamente, sino más bien negándolo. En la superación de la primera, tiene que convertirse en pasado la posición del contenido en cuanto abstracto; en la superación de las otras dos tiene que convertirse en pasado la posición del contenido en cuanto es tal.

Pero la alienación metafísica ha devenido ahora el rasgo dominante del aislamiento de la tierra. Las obras del aislamiento están ahora sumergidas por las obras de la metafísica. La civilización occidental es ahora la concreción suprema del modo en que se contrasta la verdad del ser y se le disputa el acaecimiento de la tierra.

11. La separación de la tierra y lo mortal

El aislamiento de la tierra —que domina el momento decisivo del pensamiento occidental: el 'parricidio' platónico— induce a la metafísica a pensar el ser (las determinaciones) como idéntico a la nada; y sobre el nihilismo metafísico se ha construido la civilización occidental. La civilización que hoy dirige a los pueblos de la tierra se funda sobre ese mismo acontecimiento que lós ha conducido a caer en la no verdad. Desde siempre son las moradas donde está recogida la verdad del ser, pero en estas moradas se ha introducido también el aislamiento de la tierra y desde entonces se han

convertido en las casas de la no verdad. ¿Qué pueblos han caído en la no verdad?

La no verdad es ante todo localizable en el modo como el aparecer actual deja aparecer al ser. Yo vivo en la no verdad. Eso quiere decir: en el aparecer actual del ser, el aislamiento de la tierra contrasta de continuo con la verdad del ser; sólo a ratos la soledad de la tierra comienza a ocultarse y me permite comenzar a seguir siendo lo que eternamente soy. Bien pronto la soledad vuelve con toda su fuerza y sus consecuencias y cada decisión y obra mías se convierten en decisiones y obras de la no verdad.

Pero siempre la tierra se despliega ante mí cargada de los frutos de la alienación metafísica, sacados a la luz por el pueblo de Occidente. De hecho, puede interpretarse a las obras que aparecen sobre la tierra como una respuesta del ser a las llamadas que los pueblos le dirigen. Pero toda otra obra se encuentra ahora hundida por las obras del pueblo de Occidente. Sobre la tierra van quedando solamente los productos de la civilización de la técnica. Y sin embargo, en toda obra —también, por tanto, en las de Occidente— queda la huella de la verdad del ser. En las obras de la no verdad queda también la huella del aislamiento de la tierra. Pero todavía tenemos que aprender a descubrir las huellas: sabemos que toda obra puede guardar las huellas opuestas de la verdad y del aislamiento, pero ¿cuáles son las huellas? ¿En qué consisten las huellas de la verdad y en qué consisten las huellas del aislamiento de la tierra?

El nihilismo metafísico, dentro del cual se desarrolla la historia occidental, es la huella de la soledad en la que el pueblo de Occidente ha envuelto la tierra. Que el pueblo al que pertenecemos haya caído en la soledad lo podemos advertir porque sabemos que la metafísica es el alma dominadora de Occidente. Para la metafísica el ente, en cuanto tal, es nada; éste es el signo de que el pensamiento metafísico crece sobre la soledad de la tierra. Aislada de su verdad, la tierra de hecho es una nada: el aislamiento, que pone la tierra como la más segura región del ente, es en su verdad la *nadificación* misma de la tierra: afirmar que la tierra es la cosa segura quiere decir afirmar que la tierra es nada. La metafísica es la verdad del aislamiento, o sea, es el testimonio del no ser de la tierra. Traiciona la verdad del ser, justamente porque la contempla a través de la soledad de la tierra. Y afirma por lo tanto la totalidad misma del ser, tal como se afirma a la tierra en el aislamiento: el aislamiento de las cosas de la tierra deviene así la determinación trascendental según la cual la metafísica afirma la totalidad de los

entes. En cuanto aislados de su verdad, todos los entes son una nada, y es precisamente porque la metafísica desde el principio piensa el ente como una nada, es precisamente por esto por lo que puede afirmar explícitamente que el ente, en cuanto tal, puede convertirse en una nada (ya que el ente en cuanto tal no es incorruptible ni ingenerable, sino que lo es en cuanto ente privilegiado —en cuanto es uno de los dioses de Occidente—).

Aislada de su verdad la tierra es una nada, porque si puede aparecer sólo en cuanto aparece su verdad, entonces el aparecer de la tierra (o de cualquier ente) sin el aparecer de la verdad del ente es aquello que no puede ser, y por lo tanto es una nada. La no verdad es la decaída existencia de los pueblos. En su raíz, es el convencimiento de que la tierra es la región segura del ente: la tierra es la cosa segura, porque ella es lo que aparece. Para que las cosas de la tierra aparezcan, no se exige nada más que su aparecer. Lo que sea una casa, un hombre, un árbol, la alegría, el sufrimiento, lo dicen estas mismas cosas en su desplegarse y entrelazarse con las otras cosas terrestres que aparecen. Ya que también en la no verdad se afirman los entes porque aparecen. ¿Por qué afirmamos que el cielo es azul, que allí abajo se ha alzado una voz, que la lámpara está sobre la mesa (y así con las infinitas afirmaciones que constituyen el mundo en el que el ser aparece en la no verdad), sino porque el azul del cielo, la voz, la lámpara sobre la mesa *aparecen*, o creemos que aparecen?[4]. Incluso si se atestigua solamente el contenido del aparecer y no el aparecer en cuanto tal, es por su aparecer por lo que, incluso en la no verdad, se afirma el contenido.

Pero la no verdad no se limita a afirmar la tierra: la afirma también como la cosa que es sin falta, y por consiguiente ve en ella la totalidad del contenido que aparece. De este modo la tierra queda aislada de su verdad (o sea, del fondo que aparece eternamente y sin el cual nada puede aparecer). Pensar que la tierra es la región segura del ente quiere decir entonces pensar, de verdad, que la tierra es una nada: justamente, porque el ser la región segura, referido a la tierra, es el ser una nada: la tierra es solamente una parte (la

[4] Pero también en este caso se afirma algo porque aparece. Por ejemplo, se afirma que existen también aquellas partes de la lámpara que no se ven. Ciertamente, las mismas no aparecen como aparecen las partes visibles (el error específico del realismo naturalista consiste en la identificación de estos dos modos de aparición); y por otra parte, de algún modo —y, en cualquier caso, según una modalidad diferente de la que compete a las partes visibles)—, también las partes no visibles aparecen justamente en cuanto se habla y se es consciente de ellas. Se dirá que aparecen como determinaciones 'ideales'. Sea: pero mientras tanto está claro que, también en este caso, la afirmación de su existencia se efectúa sobre el fundamento del aparecer de esta modalidad suya de existencia.

parte acaecida) de lo que verdaderamente es la región segura, y la parte, afirmada como el contenido total del aparecer, es una nada. (Y al mismo tiempo: la parte, pensada sin aquello a causa de lo cual es —es decir, sin su verdad—, es una nada.) En la no verdad se piensa y, por tanto, se quiere el no ser de la tierra: las cosas de la tierra son tratadas como una nada en el mismo acto en que son afirmadas como la región segura del ente. En cada obra de la no verdad es posible, por consiguiente, hallar la huella de la *nadificación* de las cosas: la obra lleva el signo del convencimiento de que es una nada. Y en cuanto el lenguaje, como obra de la no verdad, pretende nombrar las cosas de la tierra dejada en la soledad, cada palabra suya nombra la nada. Y por otra parte, es sólo un deseo el que la tierra esté en una soledad incontrovertida: la verdad del ser es el fondo contrastante que aparece eternamente y, por consiguiente, aflora en cada obra y en cada palabra de la no verdad.

La alienación, a causa de la cual el hombre se convierte en mortal, está en la raíz de la metafísica. Al afirmar la tierra como la región segura del ente, el hombre se convierte en mortal, es decir, se convierte en una de las cosas de la tierra, cuyo no ser se piensa y se quiere. La metafísica es el testigo del no ser de la tierra. Aislada de la verdad del ser, la tierra está delante como una nada. La metafísica atestigua lo que está delante y afirma que el ente, en cuanto tal, es una nada. Pero la metafísica atestigua la soledad no porque sepa que el aislamiento es la caída en la no verdad, sino porque sabe expresar el resultado de la caída: no expresa la caída como caída (ya que esto se produce en la verdad de la no verdad del ser), sino como lo que, a continuación de la caída, yace delante (y delante yace el no ser de la tierra). La metafísica no es, por consiguiente, un simple pensar falso, sino que es la conciencia que el hombre *debe* tener del sentido del ser y de sí mismo, desde que se ha convertido en mortal.

La señal de que la metafísica crece sobre la soledad de la tierra no la constituye solamente la afirmación del no ser del ente: la metafísica es la afirmación explícita misma de que la tierra es el contenido del saber inmediato y ésta es justamente la afirmación explícita de que la tierra vive en la soledad. De hecho, la tierra es τὰ φυσικά, ya que la φύσις es la región del devenir y la realidad deviniente es la totalidad de lo que inmediatamente aparece. Precisamente porque «atrae del devenir al ser» (ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένον ἐπὶ τὸ ὄν, *República,* 521 d), la metafísica afirma la región del devenir como lo que, ciertamente, tiene que ser superado, pero que, precisamente por esto, es la dimensión indudable de

la que el saber tiene que proceder (y con la que el hombre, en su vida presente, tiene originariamente que vérselas). Esta propiedad permanece en el fondo de toda clase de metafísica, ya sea que se entienda a la φύσις como ente extramental, ya sea que se la entienda como contenido del *cogito* o de la descripción fenomenológica; ya sea que la superación metafísica llegue a la afirmación de un ente inmutable, que trasciende el devenir, ya sea que se llegue a identificar la realidad deviniente con la totalidad del ser, afirmando en la forma del pensamiento el contenido originario mismo de la experiencia. La raíz indoeuropea de κόσμος es *kens:* 'anuncio con autoridad' (lat. *censeo*). Para el pensamiento metafísico el κόσμος es la φύσις, entendida como región del devenir; lo que quiere decir que la tierra es el lugar seguro, la región que se anuncia con autoridad (y hace callar las voces del mito). El 'mundo' es, justamente, la tierra como lugar seguro y, por consiguiente, como soledad. En la no verdad premetafísica, el no ser de la tierra es el pensamiento invisible que (contrastado por la verdad) guía cada paso: deja sus huellas en las obras, pero sólo la metafísica lo ha atestiguado y lo ha hecho visible. La metafísica es así la huella descubierta de la caída del hombre; la historia de Occidente es el vértigo mismo de la caída, que se ha hecho consciente del propio pensamiento dominante.

Occidente, al acoger la tierra, la ha envuelto en la soledad y ha caído en la no verdad. La dominación metafísica es la huella de la caída. Esta huella falta en las obras de los pueblos no metafísicos, donde cualquier testimonio de la verdad del ser calla. También ellas custodian, como cualquier otra obra, las huellas de la verdad —que está eternamente recogida ante cada pueblo—, pero no la atestiguan. No sabemos cómo han acogido la tierra los otros pueblos. Se puede suponer que también esos pueblos, en cuyas obras resultan atestiguadas únicamente las cosas de la tierra, la hayan visto y vivido como el terreno seguro —como la única cosa atestiguable— y hayan caído también ellos, por tanto, en la no verdad del ser. Y se puede suponer que la caída pertenece a la esencia de todo pueblo. Pero todavía no está permitido medir el valor de estas suposiciones. ¿Sólo los pueblos de los mortales habitan la tierra?

12. La separación de la tierra y el «parricidio»

La civilización occidental es el único testimonio, en la historia del hombre, de la verdad del ser; pero Occidente se ha dirigido a la

verdad del ser apoyándose en la soledad de la tierra y el único testimonio se ha convertido en la más abismal traición de la verdad. El aislamiento, que *nadifica* la tierra, determina la relación que la metafísica establece entre las cosas de la tierra y su ser. En su desarrollo histórico total, la metafísica intenta pensar el ser (la existencia) de lo que originariamente es visto como una nada. De hecho, ver el no ser de las cosas significa afirmarlas como aisladas de su ser y reconocer la esencial accidentalidad de su relación con el ser (o sea, de su existir). Por consiguiente, es inevitable que, aun contraponiendo expresamente el ser a la nada, la metafísica llegue también a la afirmación explícita de que el ente es nada (cuando no es y en cuanto puede no ser).

La soledad de la tierra comprende también a aquel que por primera vez ha nombrado la verdad del ser. Según los testimonios unánimes de los antiguos, Parménides ha afirmado el puro ser, negando la existencia de las determinaciones múltiples. En la raíz de esta negación actúa la separación absoluta, es decir, el aislamiento de las determinaciones respecto del ser (cf. el «Escrito Posterior» de «Volver a Parménides», págs. 96 y sigs.). Aisladas del ser —esto es, pensadas en su separación respecto del ser y, por lo tanto, respecto de la verdad de su ser—, hay que entenderlas necesariamente como una nada. Parménides las afirma como una nada, no porque ignore todavía la distinción platónica entre ἕτερον y ἐναντίον, sino justamente porque las ha aislado del ser; de modo que, en el aislamiento, el ἕτερον tiene que ser afirmado como el mismo ἐναντίον τοῦ ὄντος. Pero las determinaciones múltiples son ante todo las determinaciones devinientes de la tierra y su separación del puro ser —o sea, de lo que Parménides logra atestiguar de la verdad del ser— expresa el modo en que Parménides tiene aislada la tierra respecto de la verdad del ser. El modo en que son pensadas las cosas múltiples de la tierra (el modo de la soledad) determina así el modo en que resulta pensado lo múltiple en general. Por lo que es precisamente porque también Parménides está convencido de que la tierra es el terreno seguro, es precisamente por esta convicción por lo que, conmensurando la tierra con el rasgo atestiguado de la verdad del ser —el rasgo atestiguado es el puro ἐόν, cuyo resplandor intenta arrebatar a la tierra el testigo—, Parménides está obligado a afirmar la no verdad (οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής, fragmento 1, v. 30), la ilusoriedad, la inseguridad y, finalmente, el no ser de la tierra.

Y el aislamiento de la tierra se halla en el fundamento del vínculo mismo con el que Platón une el ser con sus determinaciones.

En su verdad, el ser no es el puro ser, sino la unión del puro ser y de la determinación. Platón es el testigo de esta unión, pero une con el ser lo que también él entiende originariamente como absolutamente aislado del ser: también Platón aísla la tierra (y después la totalidad de las determinaciones) del ser, y por tanto también Platón tiene que entender la tierra y, en general, las determinaciones, como una nada, y es justamente a esta nada —o sea, a esta no-nada que, aislada del ser, tiene que ser afirmada como una nada— es justamente a esta no-nada, entendida ahora como nada, a la que une con el ser (o sea, con su ser una no-nada). Para Parménides el ser es el puro 'es'; la determinación (por ejemplo, 'casa'), aislada de su 'es', tiene que ser afirmada como una nada. Platón, en cambio, sabe que el ser es la determinación-que-es (por ejemplo, la casa-que-es), ya que 'es' quiere decir: 'no es una nada', y la determinación, por ejemplo 'casa', no es una nada (o sea, no es un significar nada). Pero Platón suelta esta ligadura entre las determinaciones y su 'es', al haber aislado desde el principio —como Parménides— la determinación respecto del ser, es decir, al haberla tenido que entender desde el principio como una nada, de modo que une con el ser (o sea, con el no ser una nada) lo que está destinado a ser pensado como una nada. En cuanto la determinación es pensada ya como una nada, la metafísica encuentra legítimo que la unión de la determinación con el ser sea accidental y que, por lo tanto, tenga que afirmarse que la determinación «es cuando es y cuando no es no es», y que por consiguiente el devenir de la determinación sea el proceso en el que la misma (o sea, ¡la no nada!) ha sido y vuelve a ser una nada. También la idea (οὐσία ὄντως οὖσα —y cada uno de los dioses de Occidente—), *en cuanto determinación*, es una nada. De hecho, para poder afirmarla como ser —como ese ser al que nunca le sucede ser una nada y que, por tanto, es ὄντως ὄν— Platón y todo el pensamiento occidental tienen que *recurrir* a razones diferentes de la verdadera, nunca pensada, en la que consiste la verdad de la tierra: si la tierra sale de la soledad y las determinaciones ya no resultan aisladas de su ser y de la verdad de su ser, entonces es la determinación *en cuanto tal*, o sea, es *cada* determinación del ser la que tiene que ser afirmada como ὄντως ὄν, o sea, como lo que no puede nunca haber sido, ni puede nunca volver a ser nada. En cambio, Dios es el resultado de la voluntad de poner como ser (ὄντως ὄν) lo que originariamente es pensado como una nada.

Si el pensamiento dominante de la metafísica es la identidad del ser y de la nada, por otro lado la metafísica se propone expresa-

mente vigilar y tutelar su oposición. La dialéctica hegeliana es una de las formas emergentes del pensamiento metafísico; pero, de hecho, la identidad de ser y nada, que constituye la primera *tríada* de la lógica hegeliana, no es la explicitación del *pensamiento* dominante de la metafísica. De hecho, Hegel advierte de que la identidad del ser y de la nada no es la identidad del ser determinado *(Dasein)* y de la nada (como si fuese «lo mismo que yo sea o no sea, que estos cien táleros estén, o no estén, en mi patrimonio», *La ciencia de la lógica,* I, primera parte, I, C), ya que idéntico a la nada es el puro ser, el puro 'es' de Parménides, aislado de las determinaciones. Por tanto, según Hegel, el sentido común no tiene que sorprenderse frente a la identidad del ser y de la nada (más bien, tendría que sorprenderse por su diferencia, como le sucedía a Trendelenburg); y por tanto no es indiferente, según Hegel, que algo determinado sea o no sea (cf., por ejemplo, *ibídem*). Como Platón y Aristóteles, Hegel defiende la no contradictoriedad del ente: también él se propone tutelar la oposición de la no nada y de la nada. Pero, precisamente por esto, también Hegel identifica el ser y la nada: no en el sentido desarrollado por la primera tríada de la Lógica, sino en el sentido en el que Platón y Aristóteles identifican el ser y la nada. En el mismo acto en que afirma la contraposición del ente y de la nada, el pensamiento metafísico consiente en que el ente sea una nada: Hegel contrapone el ente *(Dasein)* con la nada, pero distingue los entes finitos, cuyo destino es nacer y perecer —o sea, haber sido y volver a ser nada—, del ente privilegiado, que es el mismo eterno devenir de lo finito (de modo que el no ser del ente finito es la condición de la eternidad del ente privilegiado). También aquí lo determinado, en cuanto tal, sale de y vuelve a la nada, porque también en la raíz de la metafísica hegeliana opera el aislamiento de la tierra —y, por ello, de la determinación en cuanto tal— de la verdad del ser.

La doctrina metafísica fundamental, dirigida a aclarar el sentido del aislamiento de las determinaciones, es la doctrina hegeliana del entendimiento abstracto. Y sin embargo, esta lucha gigantesca contra el aislamiento de las determinaciones está dirigida por un pensamiento completamente envuelto por la soledad de la tierra. La *Lógica* hegeliana pretende ser la superación de la abstracción del puro ser *(es),* que, en cuanto aislado de las determinaciones, es (a su vez) una nada. El desarrollo dialéctico es justamente el modo determinado según el cual se instituye la síntesis entre el puro ser y la totalidad de las determinaciones. Pero el significado último de esta síntesis hegeliana es todavía el platónico: entre el puro ser y

las determinaciones se abre desde el principio un abismo incolmable (el abismo que aísla la tierra de la verdad del ser), por lo que la unión de las dos orillas es la síntesis de lo que desde el principio ha sido destinado a permanecer dividido. En el desarrollo dialéctico, el puro ser se determina (es decir, se une a la determinación); pero la determinación —en cuanto determinación *empírica*, no privilegiada— mantiene en la síntesis el carácter que desde el principio le conviene en cuanto separada del ser: ser una nada. Está unida al ser, pero sigue siendo una nada. Y por consiguiente, es inevitable que sea tratada como una nada y que se afirme que su síntesis con el ser es accidental; y que esté, por consiguiente, destinada a nacer y a morir (o sea, a haber sido y a volver a ser nada), quedando como eterno solamente ese ente privilegiado, que es la accidentalidad misma de la síntesis. (Es indudable que la síntesis entre el puro ser y las determinaciones *categoriales* pretende valer, en Hegel, como necesaria y no como accidental. Pero esta síntesis necesaria —o sea, el organismo de las categorías, la Idea— es una vez más la estructura privilegiada que, como en Platón, hace posible el devenir de las determinaciones empíricas, es decir, la institución de la síntesis accidental entre lo categorial y lo empírico.)

Ya Aristóteles había reprochado a Parménides el aislar el ser de las determinaciones (*Física*, 186 a 22 sigs.), advirtiendo de que el ser es distinto a ellas en cuanto se distingue (τῷ εἶναι ἕτερον) y no en cuanto es separado de ellas (οὐ γὰρ ἦ χωριστόν): la distinción no implica el no ser de las determinaciones (οὐθὲν ἧττον πολλὰ τὰ λευκὰ [=πολλὰ τὰ ὄντα] καὶ οὐχ ἕν), justamente porque lo distinto del ser se distingue del mismo en cuanto a su significado y no como algo que se encuentre aislado del ser (ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῷ [=ὄντι] καὶ τὸ δεδεγμένῳ, καὶ οὐκ ἔσται παρὰ τὸ λευκὸν [=ὄν] οὐθὲν χωριστόν). Y sin embargo, el aislamiento de las determinaciones, que Aristóteles reprocha a Parménides, sigue estando en el fondo de la metafísica aristotélica, como en el de la platónica y en el de la hegeliana: precisamente porque las determinaciones, aisladas del ser (y de la verdad del ser), son una nada, el pensamiento metafísico puede consentir que, deviniendo, hayan sido nada (y vuelvan a ser nada): «lo que se genera es lo que no es» (γίγνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν, *Metafísica*, 1067 b 31). Es más, para la metafísica la mayor dificultad consiste en lograr pensar que las cosas no sean una nada.

13. La salvación de la verdad

La morada originaria de los pueblos es la contradicción pura. Es decir, la manifestación eterna de la verdad del ser es la estructura primordial de la contradicción. Toda otra contradicción se funda sobre esta estructura. El salir de la contradicción primordial es un acaecimiento, ya que es la actitud asumida desde siempre por el fondo imperecedero, o sea, por el lugar en que puede ser acogido todo acaecimiento. La 'vida de los dioses', que llevan los pueblos en sus moradas originarias, espera por tanto desde siempre que se la salve. La salvación está en el acaecimiento. De hecho, el sentido verdadero de la salvación —es decir, la verdad de la salvación— es la salvación de la verdad. El hombre es el guardián eterno de la verdad del ser, de modo que el sentido verdadero de la salvación del hombre es la salvación de la verdad (cf. *Studi di filosofia della prassi*, cit., 1967, «Prefacio a la reimpresión»). Y para la verdad, salvarse significa superar la contradicción que la atraviesa desde siempre.

El acaecimiento es el salir de la agitación inmóvil de lo imperecedero: no se sale, es decir, no se escapa de lo imperecedero, sino que se sale de la contradicción primordial en la que se encuentra a causa de su no ser la cumplida manifestación de cada rasgo del ser que deja aparecer a todo ente en el 'todo', pero al que no le está permitido sacar fuera de la sombra toda esa riqueza concreta de cosas que el significar del 'todo', al aparecer, exige que se saque (de ahí que a lo que no es el todo se le deja que signifique como 'el todo'). Puesto que el fondo imperecedero es aquello sin cuyo aparecer no podría aparecer nada, la contradicción no pertenece al fondo en el sentido de que sin ella nada podría aparecer: porque ella es más bien la actitud asumida por el fondo en cuanto no contiene el todo concreto del ser. La contradicción no es aquello sin lo cual nada podría aparecer, sino que más bien el fondo padece la contradicción, porque en él no aparece el todo. La salvación es el cumplimiento de la revelación del ser, concedida al eterno aparecer de la verdad del ser.

El acaecimiento es único. Si más allá de la tierra acaeciese otra cosa —el cielo, el más allá—, ambos constituirían el contenido del acaecimiento. En el acaecimiento de la tierra acaece por tanto el acaecimiento; y la salvación está en el acaecimiento. Pero es también el peligro mayor, es decir, la posibilidad de la perdición más abismal. El ser ofrece la tierra a los guardianes de la verdad del ser. Y el ofrecimiento ha sido aceptado. La acogida del ofrecimiento

pertenece al ofrecimiento: es el modo en que el acaecimiento ha acaecido. La acogida es querer el proseguimiento del acaecimiento hasta el cumplimiento del acaecer. El cumplimiento total da la medida de la revelación del ser, permitida a la esencia del hombre. Por consiguiente, da la medida permitida de la liberación respecto de la contradicción: la medida de la salvación. Pero la tierra, ¿es la medida permitida, o más bien esta viene dada por un cumplirse diferente del acaecimiento?

Los guardianes de la verdad han acogido el ofrecimiento dejándolo en la soledad. No sabemos arrojar luz alguna sobre la caída de los pueblos en la soledad de la tierra. En cuanto la soledad es un hecho, no tiene necesidad de luz alguna. Puesto que la verdad del ser aparece eternamente, la vida del hombre en la no verdad es posible sólo como contraposición, en el aparecer, entre la verdad del ser y el aislamiento de la tierra: si no hubiese acaecido el aislamiento, no podría aparecer esta especie de alejamiento de la verdad en que consiste no sólo nuestra existencia cotidiana (que parece ocuparse de cualquier cosa menos de la verdad del ser), sino la civilización misma occidental y por tanto la civilización que ahora domina sobre toda la tierra. Pero ¿por qué los pueblos, al acoger la oferta, la han envuelto en la soledad? Toda respuesta a esta pregunta sigue siendo todavía solamente una interpretación posible.

La alienación contraria a aquella en la que los pueblos han caído es el rechazo de la tierra, es decir, la voluntad de que el acaecimiento no tenga proseguimiento. No existe huella alguna de esta alienación opuesta. El suicidio (que en nuestra civilización ha devenido una forma del nihilismo metafísico) es uno de los acontecimientos que acaecen en el interior de la acogida de la tierra. El rechazo de ésta es una alienación, porque la salvación no puede traerla sino el acaecimiento. El aislamiento de la tierra es una negación de la verdad del ser; pero también lo es el rechazo de la tierra, ya que es el rechazo de la salvación. Se puede rechazar la salvación, porque en el acaecimiento, que la tiene que traer, se teme el peligro de la más abismal perdición. Se puede encerrar la tierra en la soledad, porque se cree que no existe otra salvación más allá de la traída por el modo en que el acaecimiento de la tierra está delante. Si la salvación decepciona, se intenta entonces la empresa suprema de olvidar el fundamento de la decepción, o sea, la verdad del ser. Y el aislamiento de la tierra es para los pueblos el único modo de olvidarla. Pero ¿cómo puede establecerse el valor de esta interpretación?

En efecto, la verdad, en cuanto atestiguada por la filosofía, ni

siquiera sabe si la historia de la filosofía es un desarrollo necesario para el fondo imperecedero del aparecer (es decir, una epifanía del ser, inevitable como lo es el aparecer del fondo), o si es historia de la libertad. El ofrecimiento de la tierra, la acogida del ofrecimiento, la caída en la soledad, la alienación metafísica de Occidente y cada vicisitud del acaecimiento, ¿son los pasos de la inevitable necesidad o los de la libertad? Y la verdad del ser, que eternamente aparece, ¿qué es lo que sabe de la medida de su propia salvación —ella que, en la filosofía, sigue estando aquí delante con el ponerse del aislamiento de la tierra, pero de la que no sabemos si cuanto conseguimos atestiguar es el todo que eternamente aparece?

14. Repetición de la acogida del ofrecimiento

Y sin embargo, la filosofía, como guardián de la verdad del ser, es la repetición del momento supremo de la historia de la salvación. El lento reflujo que en la filosofía empuja la soledad de la tierra hacia el ocaso, repone a la verdad del ser frente al ofrecimiento de la tierra. Y le permite repetir la acogida del ofrecimiento. En la acogida primordial, los pueblos han llevado la tierra a la prevaricación. Su caída en la no verdad ha hecho de la tierra misma la obra de la no verdad. Occidente ha devenido la dirección de la no verdad, el portador y el testigo dominante de ella; de modo que la tierra es ahora la obra de Occidente. El único testimonio de la verdad del ser pertenece, sin embargo, a la historia de Occidente. Al pensamiento griego le ha sido acordada la posibilidad de repetir la acogida del ofrecimiento. Ha pasado cerca de la repetición, asomándose al testimonio de la verdad del ser, pero no se ha parado y ha seguido su carrera, arrastrando a Occidente a lo largo del sendero de la Noche, hacia la lejanía más profunda. ¿Es posible que el astro errante de Occidente vuelva cerca del testimonio, y se permita así la repetición de la acogida de la tierra?

En la filosofía, la verdad del ser se encuentra nuevamente frente al ofrecimiento de la tierra. La dominación desbordante de la no verdad sobre la tierra está atravesada por un reflujo que lentamente la empuja hacia el ocaso y permite el emerger de nuevo de la verdad del ser. La tierra se repone, no disputada, ante los ojos de la verdad, que la filosofía custodia. De hecho, la verdad del ser es atestiguada en la filosofía, porque el convencimiento que aísla la tierra y se la disputa a la verdad se ha ocultado. Pero la tierra permanece delante cargada con todos los frutos de la larga soledad. La

verdad la vuelve a llamar desde el exilio, pero la voz la encuentra con aspectos diferentes, cargada con todo el tiempo y con todas las obras de la alienación. Y sin embargo, en la filosofía se custodia la posibilidad de que la historia de la salvación empiece de nuevo desde el principio. Nos encontramos frente a la prueba suprema, de la que depende el modo en que se cumple el acaecimiento y se concluye la historia de la filosofía. El pensamiento que atestigua la verdad del ser puede quedar de nuevo sumergido en la soledad de la tierra y los pueblos pueden alejarse definitivamente de la verdad del ser. Pero en la rendija que se abre se pone toda esperanza.

La no verdad es tal, no porque quiera la tierra y el proseguimiento de la tierra, sino porque aísla lo querido. Este querer, en cuanto tal, es la voluntad originaria misma con la que el eterno aparecer de la verdad del ser quiere la tierra y su proseguimiento. Los pueblos han aceptado el ofrecimiento: se afirma esto justamente porque la tierra y su proseguimiento aparecen como queridos. Por consiguiente, la repetición de la acogida de la tierra no es un nuevo acaecer de lo que, en cambio, acaece desde cuando el ser ofrece la tierra al hombre. Desde que el ofrecimiento acaece, la tierra aparece en la verdad del ser, que desde entonces es al mismo tiempo verdad de la tierra. La no verdad no es la contraposición entre la pura verdad del ser (que todavía no ha vinculado a la tierra consigo) y el aislamiento de la tierra, sino más bien entre la verdad del ser, que es al tiempo verdad de la tierra, y el aislamiento de la tierra. Por consiguiente, es la contraposición entre la verdad de la tierra, que quiere el proseguimiento de la tierra en la verdad, y el aislamiento de la tierra querida, en el que el querer se convierte en la voluntad de que la tierra prosiga en la soledad. La repetición de la acogida del ofrecimiento es entonces el ocaso mismo del convencimiento que aísla la tierra; de modo que, con este ponerse, no sólo seguimos siendo lo que desde siempre somos, sino que al tiempo seguimos siendo lo que hemos empezado a ser desde que acaece el ofrecimiento de la tierra —es decir, seguimos siendo, al tiempo, la acogida del ofrecimiento.

En la filosofía no se recobra el silencio de la morada originaria de los pueblos, porque la filosofía custodia el acaecimiento de la tierra en la verdad del ser; pero, oculto el convencimiento aislador, la tierra queda llamada por la voz pura de la verdad. Y sin embargo, la tierra —obra no oculta de la no verdad de Occidente— yace indiferente a la voz de la verdad. Se pone la voz de la soledad pero no se ponen las obras promovidas por ella, y sigue creciendo el vértigo de la carrera de Occidente hacia las constelaciones de la

Noche. La tierra, como obra de la alienación de Occidente, aparece en la verdad del ser; de modo que la filosofía —en cuanto es nuestro seguir siendo lo que desde siempre somos y hemos empezado a ser desde que acaece el ofrecimiento de la tierra— es la contradicción, en la que la eliminación, o sea, el ocaso de la soledad y del nihilismo, se efectúa solamente en el elemento abstracto del pensar y deja sin eliminar (no ocultas) sus obras. Esta contradicción es el modo en que el hombre se encuentra frente a la prueba suprema, a la que está vinculado el cumplirse de la historia de la salvación. Puesto que el sentido verdadero de la salvación es la salvación de la verdad —o sea, el cumplimiento de la revelación del ser, concedida al eterno aparecer de la verdad del ser—, cualquier otro significado de la salvación puede ser acogido sólo si puede unirse a éste, originario. Si el κήρυγμα puede salvar en este sentido originario, por otra parte la teología se percata, sobre todo hoy, de que faltan las condiciones de la escucha del κήρυγμα. Pero también la teología está dominada por el nihilismo metafísico: su acusación de que nuestro tiempo no permite la escucha se funda sobre ese mismo pensamiento dominante —el no ser del ser que impide la escucha verdadera—. En la historia de Occidente, la única escucha es la metafísica, en la que todo se hace pasar a través de la soledad de la tierra y donde, por tanto, ningún advenimiento y ningún κήρυγμα pueden traer la salvación.

La filosofía, en cuanto asiste al ocaso del convencimiento aislador, permite la escucha verdadera. Pero si la salvación puede acaecer, pasa a través del ocaso de las obras de la soledad y, por consiguiente, a través del ocaso de Occidente en cuanto testigo dominante de la soledad. Al esperar este ocaso, la filosofía se asoma a la posibilidad suprema de los pueblos. La posibilidad de que lleven al ocaso la tierra como obra de la no verdad vive sólo si, en la filosofía, el convencimiento aislador no se contrapone con la verdad de la tierra. Para que la tierra devenga obra de la verdad, se exige ante todo que la verdad de la tierra no aparezca contrastada por el convencimiento aislador. Justamente por esto la filosofía lleva de nuevo a la bifurcación, que ya se había abierto ante la morada originaria de los pueblos: a la derecha, el inexplorado sendero del Día, donde la tierra se convierte en obra de la verdad del ser; a la izquierda, el sendero de la Noche, que lleva la tierra a la soledad. La filosofía ¿es el alba del Día, o más bien el canto del cisne, antes de que la verdad de la tierra vuelva a estar definitivamente implicada en el contraste con el convencimiento aislador y Occidente reanude su carrera sin volver ya la vista atrás?

Tampoco el individuo puede salvarse con independencia de la historia de Occidente, es decir, del modo como los pueblos llevan a cabo el acaecer de la tierra. Mientras que la filosofía sea la contradicción, en la que se oculta el convencimiento aislador, pero no las obras de la soledad, ninguna εὐπραξία puede salvar: cae en un terreno enfermo y deviene ella misma enferma. Y patético es solamente el propósito del individuo de salvarse con independencia de la configuración que la objetividad histórica asume. Pero en cuanto el individuo custodia la verdad del ser, es el buen pastor que hace volver a los pueblos a la bifurcación y les muestra el sendero del Día.

Andar por este sendero, llevando al ocaso la tierra en cuanto obra de Occidente, significa eliminar la contradicción de la filosofía y, por consiguiente, llevar la filosofía hacia su cumplimiento. La filosofía es contradicción en cuanto es solamente nuestro seguir siendo lo que eternamente somos y lo que hemos empezado a ser desde que nos ha sido ofrecida la tierra. Pero a lo largo del sendero del Día la filosofía es la tierra, que deviene obra no contrastada de la verdad; y, por consiguiente, es el cumplirse mismo del acaecimiento: la permisiva respuesta concedida por el ser a la voluntad de que el acaecimiento prosiga y se cumpla en la verdad del ser.

15. El testimonio de la soledad de la tierra

La civilización de la técnica es el modo en que Occidente atestigua hoy la soledad de la tierra. De hecho, la ciencia es el criterio operativo supremo de la técnica, y la ciencia moderna nace sobre la base de la fidelidad más rigurosa a la tarea metódica de poner la tierra (el acaecimiento) como el único terreno seguro de indagación. La ciencia no quiere ocuparse más que de las cosas de la tierra: ellas son la dimensión con la que tenemos sin falta que vérnoslas. A los ojos de la ciencia, la metafísica fracasa porque se ocupa de lo inseguro.

En efecto, el pensamiento metafísico atestigua la verdad del ser, o sea, la región que, imperecedera, es distinta del acaecimiento de la tierra. Pero la atestigua mirándola desde un punto de vista que no sólo produce el aislamiento de la tierra, sino también ese testimonio del aislamiento, que se encuentra repetido en la tarea metódica de la ciencia moderna. El fundamento de la ciencia es el testimonio metafísico mismo de la soledad de la tierra. Pero la metafísica, a diferencia de la ciencia, se da cuenta de la imposibili-

dad de atestiguar la soledad, sin atestiguar al mismo tiempo el 'ser', el 'no ser', la 'cosa', el 'ente', el 'acaccimiento', el 'devenir', lo 'inmutable', el 'esto', lo 'otro', la 'seguridad', la 'inseguridad' y todas las determinaciones con las que, justamente, expresa la soledad de la tierra. La metafísica sabe que, para pensar la tierra como región segura, es necesario pensar las categorías que dan significado al pensamiento aislador. Ellas son los fragmentos de la verdad del ser, que sirven a la metafísica para expresar el aislamiento de la tierra respecto de la verdad misma del ser. Si el pensamiento metafísico no tuviese delante toda la verdad del ser, no podría pensar el aislamiento de la tierra; pero la metafísica expresa (atestigua) el aislamiento, llevando a la expresión sólo los fragmentos de la verdad del ser, que por lo tanto permanecen recogidos en una unificación diferente de la verdadera. Justamente en esta unificación el ente, en cuanto tal, es puesto como una nada: aislada de la verdad, la tierra está delante como una nada, y el no ser de las cosas terrestres deviene la determinación trascendental, según la cual la metafísica piensa el ente en cuanto ente. El no ser del ente, en la metafísica, es dicho explícitamente; incluso si se acompaña del propósito igualmente explícito de oponer el ente a la nada.

Llevados a testimonio, los fragmentos de la verdad inducen a la metafísica a aventurarse más allá de los seguros confines de la tierra: su significado mismo obliga a buscar en una dimensión más amplia las condiciones de la posibilidad de la tierra. En esta dimensión nos aventuramos, no sólo cuando se afirma el 'acto puro' y el 'espíritu absoluto', sino incluso cuando se identifica la tierra con la totalidad del ente o con la totalidad del significado. En cambio, la ciencia moderna se propone indagar la tierra sin superar sus confines; pero, inevitablemente, al afirmar explícitamente la seguridad y, por consiguiente, el aislamiento de la tierra, piensa el aislamiento haciendo uso de aquellas mismas categorías, cuyo testimonio induce a la metafísica a aventurarse en las regiones inseguras. La ciencia está por tanto completamente dominada por el modo de pensar de la metafísica. La cual, en la indagación científica, renuncia a reflexionar explícitamente sobre las condiciones supremas de la pensabilidad de la tierra y se limita a la descripción y a la previsión del comportamiento de la tierra, tal como justamente aparece una vez que ha sido llevada al interior de las categorías metafísicas.

También la ciencia, por consiguiente, tiene delante a la tierra como una nada y, en cuanto testimonio del aislamiento, expresa en el lenguaje y en las obras el no ser de la tierra. Al proponerse igno-

rar todo lo que no pertenece a la tierra, es el desarrollo metódico de un pensamiento que abandona la verdad del ser (y por lo tanto, la verdad del devenir y del aparecer); de modo que el acaecimiento de la tierra y de las cosas terrestres es interpretado inevitablemente por la ciencia como su salir de y volver a la nada. Ante los mortales, la tierra aparece como una nada. La metafísica, por consiguiente, la ciencia, la técnica y toda la civilización occidental en cuanto dominada por la metafísica atestigua el pensamiento de los mortales, el no ser de la tierra, y la llama 'seguridad de la tierra'. Pero cuando expresa el sentido del acaecimiento, depone toda reticencia y, afirmando que la tierra sale de y vuelve a la nada, dice explícitamente el no ser de la tierra, es decir, dice que la tierra ha sido y vuelve a ser una nada. A este decir está también obligada la ciencia: incluso cuando evita usar las palabras 'ser' y 'nada'. La eternidad del ente en cuanto ente aparece —imperecedero— también a los mortales; pero el hombre se convierte en mortal porque aísla la tierra de la verdad del ser, y el pensamiento que aísla ignora la verdad del ser: se puede aislar la tierra solamente si aparece la verdad de la tierra, pero el aislamiento (esto es, la tierra, puesta como región segura) se distingue de la verdad de la tierra, que, por tanto, está ausente o es ignorada por lo distinto. Es inevitable que la ciencia —en cuanto testimonio metafísico de este distinto en el que se ignora la verdad de la tierra— piense la formación y la destrucción del universo como su progresivo salir y su progresivo volver a la nada.

Cuando la ciencia rechaza ser interpretada de este modo e intenta alinearse con el método fenomenológico, declarando que el devenir de algo es su tránsito empíricamente observado del no ser al ser, la ciencia vuelve entonces a convergir sobre esa explicitación de las categorías usadas por ella, en que consiste la actividad específica del pensamiento metafísico. Pero ¿qué ocurre con el algo, antes y después de su ser empíricamente observado? ¿Y qué ocurre con la observación empírica misma antes y después de su haberse efectuado? La fenomenología no responde a estas preguntas, y por consiguiente admite la posibilidad de que la cosa, antes y después de su ser empíricamente observada, sea una nada, y sea una nada la observación empírica misma antes y después de su haberse efectuado[5]. Y si no se responde a esas preguntas, porque se

[5] «Aquello de que tenemos ciencia no puede ser de modo diferente a como es; las cosas que pueden ser de modo diferente, en cambio, cuando están fuera de nuestra observación, no se puede saber si existen o no» (ὅ επιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ'ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139 b 20 sigs.).

niega que las palabras 'ser', 'nada' tengan un significado cualquiera, nos ponemos entonces sobre el plano aquel del testimonio metafísico de las categorías usadas por ella, del que el pensamiento científico pretende prescindir. La ciencia moderna no es la metafísica neopositivista (incluso si la metafísica sigue siendo el pensamiento dominante de la ciencia y del neopositivismo). El neopositivismo identifica la experiencia con el significado, afirmando la no significación de las palabras metafísicas. El propio positivismo se ha dado cuenta de que la formulación del principio de verificación sobrentiende, precisamente en el acto en que la niega, la significación de las categorías metafísicas[6]. En el pensamiento occidental el pensamiento metafísico se halla en el fundamento de toda crítica antimetafísica. La contraposición entre significado y no significación es un modo de expresar la contraposición entre ente y nada. (La privación de significado es la misma privación de positividad: algo es significante en la medida en que no es una nada y no es nada en la medida en que es significante. La misma 'no significación', en cuanto es significante como no significación, no es una nada —al ser una nada no el significar positivo de la no significación, sino la no significación en cuanto tal—. De modo que, cuando se niega que el término 'nada' tenga un significado, se reconoce la significación del no tener ningún significado, o sea, se reconoce la significación de lo que, sin embargo, quisiera ponerse como no significante.) Por lo tanto, lo que surge en la experiencia (identificada con la totalidad del significado) es un comienzo absoluto: el empezar a ser experimentado y un empezar en sentido absoluto, ya que es el empezar a tener sentido. Y el no ser ya experimentado es un acabar de modo absoluto, porque es la privación de todo sentido. El empirismo neopositivista, a pesar del intento de diferenciarse de él, es una forma del inmanentismo idealista.

16. No ser y seguridad de la tierra

En cuanto la ciencia moderna es el supremo criterio operativo de la técnica, la civilización de la técnica es el modo en que la metafísica atestigua hoy la soledad de la tierra. El nihilismo metafísico es hoy no sólo la organización de la fabricación y del consumo de los productos industriales, sino que es todas las cosas de la tierra —el sol, la luna, las galaxias más lejanas, el cuerpo y las afecciones del hombre, las plantas, los sonidos, los colores— en cuanto

[6] Cf. *Studi di filosofia della prassi*, cit., I, parte III, cap. I.

vuelven al proyecto de la dominación tecnológica de los procesos del universo y se encuentran ya en relación con los productos de la técnica. El pensamiento, por el que el hombre cae en la no verdad y se convierte en un mortal, es la energía que, atestiguada, constituye la historia de Occidente y dirige hoy todo advenimiento de la tierra. Pero si el ocaso de Occidente es al tiempo el ocaso de la civilización de la técnica, ¿no exige quizás la salvación de la verdad la renuncia a todo lo que ha permitido al hombre liberarse del dolor y del miedo de la vida? Y el sendero del Día, ¿no es entonces una vuelta a las más primitivas formas de la existencia humana?

Ciertamente, la civilización de la técnica resuelve los problemas que el hombre primitivo es del todo incapaz de afrontar. Pero los resuelve no ya superando, sino más bien empujando hasta lo hondo al acto que los ha suscitado. Al envolver la tierra en la soledad, el hombre se convierte en un mortal —una de las cosas de la tierra que, aislada de su verdad, está delante como una nada—. La civilización de la técnica resuelve los problemas de los mortales, manteniéndose en el interior del aislamiento de la tierra y potenciando así de la manera más rigurosa y radical el pensamiento que hace que el hombre se convierta en un mortal. Ciertamente, la técnica puede impedir que el hombre muera, pero el hombre está destinado a vivir esta forma de liberación de la muerte en el interior de su esencia mortal originaria, de la que la técnica es hasta ahora la expresión más poderosa. La futura humanidad de la técnica, liberada de la muerte y del dolor, es la cumplida manifestación de la esencia mortal del hombre. El sendero del Día no tiene la tarea de resolver los problemas de los mortales, porque los pueblos se adentran ahí cuando el hombre empieza a vivir como un inmortal —es decir, cuando repite la acogida de la tierra en la verdad del ser, llevando al ocaso la soledad de la tierra—. Se adentra en ella a lo largo del sendero del Día, cuando se oculta esa voluntad de morir por la que el hombre deviene un mortal y se encuentra frente a los problemas de los mortales.

La tierra puede aparecer solamente sobre el fondo de la verdad del ser. Eso quiere decir que el aparecer de la tierra, sin el aparecer del fondo, no es, o sea, es una nada. El pensamiento, que pone la tierra como la región segura, o sea, como la totalidad de lo que aparece, aísla el aparecer de la tierra del aparecer del fondo y, por consiguiente, piensa la nada. No se trata de que no piense nada: piensa la nada: la nada es el significado último del contenido del pensamiento que aísla. Y la nada, que está delante, es puesta como el ente más seguro. Al venir sobre la tierra, las cosas son puestas a

buen recaudo; antes de llegar ahí y después de haber salido de ahí están expuestas, en cambio, a las asechanzas de la aniquilación. El hombre se convierte en un mortal cuando, teniendo delante el no ser del ente más seguro y la tierra como abrigo respecto de las asechanzas de la aniquilación y el no ser del abrigo, aparece como uno de los entes que pertenecen a la tierra y, por consiguiente, como ente seguro que no logra esconder su propio no ser, su estar al abrigo de una nada y su estar expuesto a las asechanzas de la aniquilación.

Por consiguiente, es prerrogativa del mortal andar a la busca de lo que lo salve de la aniquilación, cuando sale del abrigo de la tierra, y que refuerce este abrigo mismo, cuya seguridad no consigue impedir que aflore el no ser. Cuando los dioses son llamados para que salven de la aniquilación, es una voz mortal la que los alcanza. Y también es voz mortal toda demostración metafísica de la inmortalidad del alma. Y también es mortal toda desilusión porque los dioses no responden al llamamiento (y por lo tanto, toda negación y todo agnosticismo metafísicos acerca de la supervivencia después de la muerte).

El pensamiento que, al contrastar el eterno aparecer de la verdad del ser, envuelve la tierra en la soledad, es la misma voluntad con la cual el hombre, al abandonar la morada originaria, quiere convertirse en un mortal. El ser mortal es lo que de verdad el hombre se encuentra queriendo, cuando quiere la soledad de la tierra. Esta voluntad es la esencia mortal misma del hombre. Sobre ella se funda no sólo el modo en que los mortales viven sobre la tierra aislada, sino su conformación biológica misma, como desarrollo que desde el nacimiento lleva al crecimiento, al envejecimiento y a la muerte. El nacimiento, la muerte, la vigilia, el sueño, la juventud, la vejez, la salud, la enfermedad son determinaciones del modo como el hombre vive en la no verdad, es decir, del modo como la tierra aislada entra y se retira del aparecer. Determinan el modo como el aislamiento de la tierra contrasta el eterno aparecer de la verdad del ser. Por lo tanto, los hombres no llegan a interesarse por la tierra, porque están dotados de un desarrollo biológico pero, al contrario, es porque envuelven la tierra en la soledad por lo que les está permitido semejante desarrollo (una parábola, en la que la observación inicial de la tierra, extremadamente pobre, se enriquece progresivamente hasta lo más alto, y por consiguiente vuelve a empobrecerse hasta su total extinción; y donde la parábola entera está constituida por una serie de parábolas, cuyo ritmo es el alternarse del sueño y de la vigilia, y donde las formas varias de 'pérdi-

da de la conciencia' o de 'pérdida de los sentidos' pueden alterar la regularidad del ritmo). Si al aislar la tierra la ponemos como la región segura, entonces la pobreza y la riqueza de su contenido son vividas como pobreza y riqueza del contenido en cuanto tal. El amante no ve más que al amado; si éste se le escapa, vive como si mundo entero hubiese desaparecido y de él solamente quedasen las cenizas: es porque ha identificado el mundo con el amado por lo que la reticencia de éste lo deja en la pobreza. Sólo si se pone la tierra como la región segura, el mortal puede encontrarse ante los espectáculos de la pobreza, que en el sopor de los primeros años de vida, en el sueño, en la enfermedad, en la muerte, muestran las cenizas de la tierra. El hombre no es mortal porque nace y muere, sino que más bien nace y muere porque es mortal. La muerte en sentido biológico no es por consiguiente el cumplimiento de la vida mortal: el hombre puede seguir viviendo como un mortal incluso si biológicamente se ha extinguido. La vida mortal del hombre llega a su cumplimiento sólo si la esencia mortal del hombre es llevada al ocaso, esto es, sólo si la voluntad de morir (el aislamiento de la tierra) sale definitivamente del aparecer eterno del ser.

El guardián eterno de la verdad del ser se convierte en un mortal porque, al aislar tierra, se convence de su propio no ser y de su propio estar expuesto a la aniquilación. Pero la necesidad dominadora prohíbe que el ser se aniquile: el mortal está convencido de lo que no puede acaecer. (El acaecer de este convencimiento determina, sin embargo, el modo como lleva su vida sobre la tierra aislada.) La verdad de la muerte concierne entonces a la ley que regula el asomarse y el retirarse de la tierra del eterno aparecer del ser. Las dos posibilidades extremas de la tierra son que la misma abandone total y definitivamente el aparecer eterno de la verdad del ser, y que siga apareciendo a lo largo del sendero del Día.

La primera es la posibilidad del puro restablecimiento de la morada originaria del hombre. Si la tierra desaparece en su totalidad, desaparece también todo recuerdo suyo, ya que el recuerdo del acaecimiento pertenece al acaecimiento. Desaparece también el pensamiento que comprende el acaecimiento en la soledad (porque también el aislamiento de la tierra pertenece a la tierra). La historia de la salvación es entonces un episodio que no deja huella alguna en la esencia del hombre, que vuelve idéntica a lo que desde siempre es: eterno aparecer de la verdad del ser y, por consiguiente, eterna conciencia de su propia eternidad. Pero el restablecimiento

de la morada originaria es al mismo tiempo el restablecimiento de la contradicción pura en la que consiste (cf. parágrafo XIII).

La otra posibilidad extrema de la tierra es el ocaso no de la tierra, sino de su soledad y de la esencia mortal del hombre: no se oculta la estancia del hombre sobre la tierra, sino que se oculta lo mortal, y los guardianes eternos de la verdad del ser habitan sobre la tierra como inmortales. El ocaso de las obras de la soledad es entonces al mismo tiempo el ocaso de la 'vida' en sentido biológico —o sea, como esfuerzo (βία, *vis*) por mantenerse al abrigo de la tierra aislada—, ya que la 'vida' es una de las obras más originarias de la soledad. Pero eso no quiere decir que sobre la tierra no sea posible otro modo de vivir, más allá del constituido por el desarrollo biológico, y que los colores, los sonidos, las formas, los aromas, los placeres no puedan aparecer más que en el interior de tal desarrollo, y que el mismo nacimiento y muerte del cuerpo no puedan más que contener los espectáculos entre una oscuridad inicial y una oscuridad terminal.

El hombre ha intentado siempre evadirse del desarrollo biológico, como único modo de vivir sobre la tierra. El nutrirse, la unión de los sexos, el morar y el mantenimiento del fuego, la caza, el trabajo, la guerra y la paz, la fiesta son vividos por los pueblos primitivos en el interior de un tiempo sagrado, donde el hombre vive como 'inmortal' y se deja atrás el tiempo profano del desarrollo biológico. Cuando los pueblos no son ya capaces de vivir el tiempo sagrado, los hombres se quedan solamente como mortales y las acciones sagradas de la vida se convierten en τέχναι, teniendo sobre todo la tarea de asegurar y de proteger el desarrollo biológico. Tal tarea no puede absolverse entonces más que por la civilización de la técnica; la cual, sin embargo, mira a su vez a una forma de superación de los condicionamientos biológicos de la existencia humana: el potenciamiento de la τέχνη puede prolongar indefinidamente la vida del hombre y puede dar un significado diferente a su nacimiento. Pero la τέχνη prolonga hasta el infinito la vida mortal: al impedir la muerte biológica y al apagar todo deseo, modifica la dimensión que se funda sobre la esencia mortal del hombre, pero no lleva al ocaso el fundamento del ser mortal. El hombre de la civilización de la técnica quiere liberarse de la muerte, manteniéndose en el interior de la originaria voluntad de morir. Y con todo, se nos escapa si y hasta qué punto los pueblos arcaicos han conseguido, en el tiempo sagrado, llevar al ocaso su esencia mortal. El mito y la poesía, que en la fiesta arcaica atestiguan el tiempo sagrado, callan sobre la verdad del ser. Solamente si la

esencia mortal se oculta a lo largo del sendero del Día, el hombre puede ya vivir inmortal sobre la tierra.

Entre las dos posibilidades extremas —que la tierra abandone definitivamente el eterno aparecer de la verdad del ser, y que su manifestación a lo largo del sendero del Día sea el ocaso total de su soledad—, están contenidas todas las posibilidades intermedias. Son posibilidades intermedias que la soledad de la tierra sea el destino del hombre, o que las huellas de la soledad estén destinadas a quedar también a lo largo del sendero del Día.

A la filosofía, como guardián de la verdad de la tierra, no le es permitido permanecer indiferente ante el mundo de las posibilidades. Aun quedándole oculta la posibilidad según la cual se cumple el acaecimiento de la tierra, la verdad tiene delante también la posibilidad de que haya una ligadura entre su salvación y el modo en que está convencida del ser, es decir, del modo en que quiere el ser. En la filosofía, la verdad se encuentra frente al ofrecimiento de la tierra, no contaminada por el convencimiento aislador. Si no se cumple y protege este primer paso de la purificación del ofrecimiento, el sendero del Día no puede entrar en el aparecer. Pero este sendero sigue siendo una posibilidad incluso si se cumple el primer paso. Tal posibilidad es al mismo tiempo la posibilidad de que se ligue la historia de la salvación al modo en que, en la filosofía, la verdad acoge el ofrecimiento de la tierra, tomando posición respecto del mundo de las posibilidades. En la filosofía, la verdad confía en que su salvación no sea obstaculizada, sino permitida por su fe en salvarse, o sea, quiere que se permita su salvación por su voluntad de salvación. Confía en que el ofrecimiento de la tierra devenga el ofrecimiento del Día, si el Día es llamado y esperado. La espera es la fe y, por consiguiente, la voluntad del advenimiento. En la filosofía, el ocaso de la esencia mortal del hombre es todavía incierto, pero en ella la verdad quiere que la tierra entre en el sendero del Día y que los pueblos vivan inmortales sobre la tierra ya no abandonada por el Día. No se desilusiona por cuanto se le ofrece, puesto que en ello no ve la medida de la salvación. No desilusionada, no se deja tentar ni siquiera por el deseo de olvidarse de sí misma —como fundamento de la desilusión— en la soledad de la tierra, sino que queda a la espera del cumplimiento de la revelación del ser.

17. Conciencia de la autoconciencia

La verdad del ser es lo innegable. El ser que aparece pertenece a la verdad del ser, porque es innegable. Pero es innegable en cuan-

to se sabe que aparece, o sea, en cuanto aparece su aparecer. Si apareciese solamente el ser —por ejemplo, esta lámpara encendida— y no su aparecer, la afirmación y la negación de que esta lámpara está encendida se mantendrían en equilibrio. Se rompe el equilibrio —la afirmación es capaz de eliminar la negación— en cuanto se pone (o sea, en cuanto aparece) que la lámpara encendida aparece. La afirmación del ser que aparece puede pertenecer a la verdad del ser solamente si se pone (o sea, aparece) el aparecer del ser que aparece. (El *afirmar* que esta lámpara está encendida es el *aparecer* mismo de su estar encendida. El aparecer del ser es el decir originario; y lo dicho originariamente no forma una zona intermedia —por ejemplo, la dimensión mental, o la dimensión de la proposición, del juicio, etcétera— entre el decir y el ser que aparece: lo dicho originariamente es el ser que aparece. «Se afirma que la lámpara está encendida, porque aparece que la lámpara está encendida», significa: «esta afirmación es el aparecer mismo de lo que es afirmado», por consiguiente la afirmación del ser que aparece no exige que se la reconduzca a otra, para que resulte innegable; y por lo tanto, es momento de la estructura originaria de la verdad del ser.)

Pero la innegabilidad del ser que aparece exige no sólo que se ponga el aparecer del ser, sino que también se ponga la pertenencia del aparecer a la dimensión de la que justamente es el aparecer. Tal dimensión es la totalidad del ser que aparece. En la estructura originaria de la verdad del ser, el ser que aparece incluye así su *propio* aparecer: no sólo se pone el aparecer, sino que se pone su ser contenido de *sí mismo*, o sea, se pone (aparece) esta identidad. El ser que aparece es innegable en cuanto se pone su aparecer; pero que el ser aparezca es una determinación innegable, sólo en cuanto se pone su aparecer (es decir, el aparecer del aparecer del ser). *Si se entiende a este poner como sucesivo* a la posición del aparecer del ser, entonces esta posición no es originariamente innegable y por lo tanto tampoco es innegable el ser que aparece. El cual tampoco puede convertirse en innegable de modo sucesivo, porque, al convertirse así, se convertiría en algo fundado, derivado: él, que pertenece a la verdad originaria del ser. Y el fundamento de esto fundado —o sea, la posición del aparecer del aparecer del ser— se presentaría a su vez como algo infundado (negable), ya que el que el aparecer del ser aparezca es también una determinación innegable en cuanto se ponga su aparecer (es decir, el aparecer del aparecer del aparecer del ser). La innegabilidad del ser que aparece resultaría así reenviada *in indefinitum*, y por consiguiente esencialmente prejuzgada[7]. En

[7] Cf. *La struttura originaria*, cit., cap. II, parágrafos 11-15.

la estructura originaria de la verdad del ser, el ser que aparece incluye en cambio *originariamente* su propio aparecer: la posición (o sea, el aparecer) del aparecer del aparecer del ser es ya la posición (o sea, el aparecer) del aparecer del aparecer del ser, o sea, es ya la posición de *sí mismo*, y por consiguiente no es algo que tenga que ser sucesivamente fundado (cf. *La struttura originaria*, cit., cap. II, parágrafos 16-17).

'Posición del aparecer del aparecer' significa 'conciencia de la autoconciencia'. Pero la conciencia que tiene como contenido la autoconciencia es la misma conciencia que está contenida en la autoconciencia. Es decir, 'conciencia de la autoconciencia' no indica la estratificación de tres dimensiones diferentes, como si existiese un aparecer en el que solamente apareciesen las casas, las plantas, los montes, etcétera (pero no apareciese ahí el aparecer mismo), y después otro aparecer en el que apareciese el primer aparecer (pero no apareciese ahí el aparecer del aparecer), y finalmente un tercer aparecer en el que apareciese el aparecer del aparecer. Justamente por esta estratificación, la innegabilidad del ser que aparece resulta reenviada *in indefinitum*. En la estructura originaria de la verdad del ser, el aparecer es la conciencia de la autoconciencia, pero tal conciencia es la conciencia misma del ser, que queda puesta en la autoconciencia. El aparecer del aparecer del ser (la autoconciencia) es, ciertamente, afirmado porque aparece, pero este último aparecer (que es justamente la conciencia de la autoconciencia), es el aparecer mismo del ser, que originariamente está incluido en el ser que aparece. Por consiguiente, el 'porqué' no indica el constituirse del *regressus in indefinitum*, sino más bien la estructura circular del aparecer. Si se indica con A1 el aparecer del ser, A1 pertenece originariamente al ser que aparece. Con A2 se indica A1 en cuanto perteneciente a la totalidad de lo que aparece: A2 es el mismo A1; pero A1 es el aparecer del aparecer (o sea, es el aparecer de A2), de modo que A2 es este mismo aparecer del aparecer. Se indica con A3 este último aparecer. Puesto que A2 es el mismo A3, la relación entre A2 y A3 es la autoconciencia y A1 es la conciencia de la autoconciencia; pero puesto que A1 es el mismo A3, A3 es la conciencia de la autoconciencia (y puesto que A2 es el mismo A1, 'también' A2 es la conciencia de la autoconciencia). Por lo tanto, la estructura del aparecer no es una estratificación infinita, ya que A3 es, sí, conciencia de la autoconciencia, pero es *esa misma* conciencia de la autoconciencia en la que consiste A1. Y la autoconciencia es, sí, afirmada porque aparece (o sea, porque es contenido de la conciencia), pero este aparecer es justamente ese A1, cuya

innegabilidad la da su originaria pertenencia al ser que aparece. La ausencia de una estratificación infinita en la estructura del aparecer es al tiempo la ausencia de un reenvío *in indefinitum* de la innegabilidad del ser que aparece[8].

18. El «yo» y el cuerpo vivo

En la verdad del ser, el aparecer es conciencia de la autoconciencia. El ser habita en esta autorreflexión absoluta del aparecer. Por consiguiente, el eterno aparecer de la verdad del ser es eterna conciencia de la autoconciencia, eterna autorreflexión en la que habita el ser.

El eterno aparecer de la verdad es ante todo el aparecer actual.

---

[8] La verdad se constituye en cuanto el aparecer pertenece él mismo al ser que aparece. (El aparecer 'pertenece' o está 'incluido' en el contenido que aparece, en el sentido de que la casa, el cielo, la planta no son el aparecer —de modo que éste se encuentra 'entre' estas determinaciones; por otro lado, el aparecer que aparece es justamente el aparecer de todas las determinaciones que aparecen, y en este sentido no está 'entre' ellas, sino que las envuelve o las comprende, poniéndose por consiguiente no ya como una simple parte del contenido que aparece, sino como el horizonte mismo del contenido.) Al pertenecer al ser que aparece, el aparecer habita ahí como aparecer, o sea, como aquello que no es solamente algo puesto, sino que es el poner mismo y, por consiguiente, es el ponerse. Precisamente porque el aparecer mismo aparece, o sea, es el ponerse, el sí mismo puesto es el ponerse. Para que el poner se ponga, lo puesto no debe ser simplemente un poner las otras cosas —no debe ser simplemente conciencia—, de otro modo el 'sí mismo' no lograría constituirse, o sea, el ponerse, poniéndose, tendría delante un poner otra cosa y no ese ponerse a sí mismo en que el ponerse consiste y, por consiguiente, no tendría lugar un ponerse. El cual, por tanto, se realiza sólo si el 'sí mismo' del ponerse es el ponerse, autoconciencia. El aparecer entra así entero en el propio contenido, aparece ahí sin residuos: la absoluta subjetividad es absoluta objetividad. Solamente el presupuesto de la inobjetabilidad del pensar lleva a considerar que, al pensar, se forma, sí, en el interior del pensamiento, un espectáculo, pero que el aparecer del espectáculo no forma parte del espectáculo mismo, sino que está detrás, como una fuente luminosa que ilumina las otras cosas, quedándose ella a oscuras. Lo que está detrás es, en cambio, lo que al mismo tiempo está delante, la vuelta que nos supera es el terreno sobre el que caminamos, la fuente que ilumina se encuentra en compañía de las cosas iluminadas.

En la verdad del ser, el aparecer no es por lo tanto simple conciencia (un poner que no sea un ponerse), sino autoconciencia, es decir, conciencia de la autoconciencia. A1, A2, A3 son los términos según los cuales la conciencia de la autoconciencia se estructura. Pero precisamente porque el aparecer es un ponerse a sí mismo, cada uno de estos términos es la conciencia de la autoconciencia: no en el sentido de que lo mismo se encuentre repetido tres veces, sino en el sentido de que el acto por el que cada uno incluye los otros dos, es *el acto mismo* con el que cada uno de los otros dos incluye los dos restantes. Si no se mantiene esta identidad, la autotransparencia del aparecer se multiplica en una serie infinita de autorreflexiones y la originaria innegabilidad del ser que aparece queda indefinidamente diferida.

La actual conciencia de la autoconciencia, según la cual se estructura la verdad del ser, es el significado originario de la palabra 'yo'. 'Yo' significa: 'esta eterna autorreflexión del aparecer, en cuya verdad habita el ser desde siempre'.

Yo he acogido el ofrecimiento de la tierra y la he circundado con la soledad. Al acaecer en la soledad, la tierra lleva también consigo este cuerpo mortal, donde aparecen el dolor y el placer y que se entretiene entre las más próximas de las cosas vistas; lleva también consigo los sentimientos y los pensamientos que vienen y van en mi alma inmortal. Al aislar la tierra, devengo una de las cosas de la tierra, aparezco como una de ellas. Como conciencia de la autoconciencia, soy eternamente; pero en mí acaece el aislamiento de la tierra y es en él —en mi alma inmortal— donde yo aparezco como una cosa terrestre: dolor, placer, alegría, angustia, pensamiento, unidad de estas determinaciones y aun de otras. La metafísica, al atestiguar la soledad, llega también a interpretar el yo como autoconciencia y a distinguir el 'yo empírico' del 'yo trascendental'; pero el pensamiento que aquí reflexiona sobre sí mismo es la convicción de que la tierra es la región segura. La autoconciencia absoluta del idealismo es la autorreflexión de la esencia mortal del hombre.

Como eterno aparecer de la verdad del ser, yo soy la voluntad originaria que quiere el proseguimiento y el cumplirse del acaecimiento de la tierra, para que la salvación se cumpla. En el aislamiento, esta voluntad de salvación deviene la voluntad que quiere el proseguimiento de la tierra aislada y, en ella, el proseguimiento del placer y de la alegría. La relación entre yo, como eterno aparecer de la verdad del ser, y el cuerpo, como determinación de la tierra aislada, esto es, como lugar mortal del dolor y del placer, es la voluntad de que en el proseguimiento del aislamiento de la tierra se perpetúe el placer y se oculte el dolor. ('Mi' cuerpo es el lugar del espacio en el que aparece el placer y el dolor. En cambio, *creo* que placer y dolor aparecen también en un aparecer diferente del actual, y *creo* que el cuerpo ajeno es el lugar donde aparecen, en semejante aparecer diferente, el placer y el dolor. Pero después, el placer no es el simple calmarse la sed, sino al mismo tiempo el verde de la fuente y la claridad del agua, los pensamientos y sentimientos mismos que por poco tiempo forman un círculo indulgente y toda la tierra que resulta así reunida en un gesto. No sabemos si alguna vez ha aparecido la edad de oro, donde el ofrecimiento de la tierra no es envuelto todavía por la soledad y donde el placer, el dolor, la alegría, los sonidos, los colores, las formas tienen un sen-

tido esencialmente diferente del que les corresponde en la soledad (ya que no se encuentran ante ojos mortales, sino que componen la vida de los inmortales sobre la tierra). De modo que la relación entre el yo y el cuerpo, de la que nos está permitido hablar, pasa a través de la soledad de la tierra, en la que el cuerpo sigue apareciendo y en el que está comprendida la voluntad del proseguimiento y del cumplimiento de la tierra. El sendero del Día es ahora el único modo en que puede permitirse la llegada de la edad de oro; pero ¿qué huellas de la soledad están destinadas a permanecer a lo largo del mismo? Y la propia esencia mortal del hombre, ¿no podría estar destinada a no ocultarse ya? En cuanto quiero la tierra, quiero también el cuerpo (él pertenece al ofrecimiento de la tierra). Pero los he querido en la soledad y ahora están delante como obra de la soledad. El sendero del Día es la posibilidad de que los mismos devengan obras de la verdad del ser. Si la voluntad con la que he querido y aislado la tierra es libre (es decir, si la historia de la salvación no pertenece a la revelación necesaria del ser), entonces la relación entre yo y el cuerpo está constituida por mi libertad, o sea, mi vida corpórea pertenece a la respuesta total que el ser acuerda a mi libertad.

19. El individuo y el aparecer

La historia del pensamiento metafísico contiene tanto la tesis de la implicación necesaria entre el individuo humano y el aparecer, cuanto la tesis opuesta de la inexistencia de tal implicación. Cada cierto tiempo, se entiende al individuo humano como 'alma' o 'mónada' incorruptible, 'cuerpo', 'unidad de alma y de cuerpo', 'res cogitans', 'fenómeno empírico', 'determinación fenomenológica', 'yo empírico', 'individuo', 'trabajador', 'máquina', etcétera. Y se entiende el aparecer como νοῦς, 'mente', 'conciencia', 'espíritu', 'sujeto', 'yo trascendental', 'experiencia', 'pensamiento', 'aparecer', etcétera. El nihilismo es el horizonte en cuyo interior la metafísica piensa la implicación y la no implicación entre el individuo humano y el aparecer.

Cuando Marx expresa su desacuerdo con Hegel, al afirmar que no se tiene que descender del cielo a la tierra, sino que se tiene que subir de la tierra al cielo, propone de nuevo la definición aristótelica de 'hombre' como ζῷον λόγον ἔχον. Que ha tenido traducción como una de las convicciones más arraigadas del sentido común occidental: que la conciencia es algo poseído y producido por el

individuo humano viviente, una actividad ejercida por él, es decir, una actividad de la que él es el protagonista y el autor. De hecho, subir de la tierra al cielo quiere decir, para Marx, que la consideración auténtica de la realidad debe proceder de los individuos concretamente vivientes, entendiendo a la conciencia exclusivamente como *su* conciencia, o sea, como algo determinado por su vida real sobre la tierra y no como una dimensión autónoma, que pretenda ponerse como el principio determinador de la vida. Esta reafirmación del sentido común, cumplida por Marx, se vuelve a presentar idéntica en la reiterada protesta antihegeliana de Kierkegaard: que soy *yo* el que piensa, este hombre aquí en carne y hueso, y no la 'especulación pura'.

En cambio, Feuerbach está con Hegel: la trinidad divina del hombre, o sea, las fuerzas supremas —razón, voluntad, corazón— que constituyen la esencia del hombre, están 'más allá' del individuo, del cual no se puede decir que las 'tenga', o las 'posea', sino que, al contrario, está poseído y dominado por ellas: yo no poseo la razón, es la razón la que me posee. Y Heidegger reitera a Feuerbach cuando propone dar la vuelta a la definición aristotélica de 'hombre', poniendo la φύσις (el aparecer) como λόγος ἄνθρωπον ἔχον (y entendiendo el sentimiento revelador de la nada no ya como algo experimentado por mí o por ti, sino como sentimiento impersonal: *nos* angustiamos).

Pero estas posiciones contrastantes se mueven todas en el terreno común de la «producción» (ποίησις) metafísica: ya sea que se ponga al individuo humano como productor del aparecer, ya sea que se ponga al aparecer como productor del individuo. También la distinción aristotélica de πράξις y ποίησις (*Ética a Nicómaco*, 1140 a 6) queda en el interior de la ποίησις, entendida como causa que lleva a los entes contingentes, del tipo que sean, desde el no ser al ser (*República*, 205 b-c): en la πράξις, tales entes son inmanentes a la actividad del individuo —así el pensamiento, que llega a realizarse en la actividad misma que lo produce—, en la ποίησις (como contrapuesta a la πράξις) le son externos.

Para Platón, el individuo humano es el alma ingenerada e inmortal, a la que el ser aparece eternamente —aunque sea mostrando, en una alteración cíclica, contenidos diversos, según que el alma contemple y viva en el mundo de los entes inmutables, o bien en el mundo de los entes devinientes—. Pero si el alma no produce el aparecer, en el sentido de que no le preexiste y no le hace por tanto pasar del no ser al ser, por otra parte el alma *produce* eternamente el aparecer, o sea, es la causa por la cual está eternamente

fuera del no ser. Para el nihilismo metafísico, el aparecer no es eterno porque sea ente, sino porque es un acto que es «cumplido» (πράττομεν, *República*, 436 a) en virtud de la «facultad» o «potencia» (δύναμις) de un ente, el alma, que, por ciertas razones, es considerada ingenerada e incorruptible y ejercitando eternamente tal «facultad» suya. El nihilismo piensa así que el ente, como tal, es una nada, y que para sacarlo fuera de la nada es necesaria la intervención de un 'poder', es decir, de una 'producción'. Tal intervención puede realizarse desde siempre y por siempre —como en el concepto platónico de la relación entre el alma y el aparecer, o como en la creación *ab aeterno*—, o bien en cierto momento del proceso cósmico, en donde el 'poder' es la causa por la que las cosas, que primero no son, después son (αἰτία τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι, *Sofista*, 265 b-c).

Pero también el empirismo, el viejo y el nuevo, permanece en el interior del nihilismo metafísico.

La crítica empirista al nexo causal es al mismo tiempo la crítica de ese tipo de nexo causal que es reconocido en la relación entre el individuo humano y la conciencia. Puesto que no existe una conexión necesaria entre causa y efecto, ni siquiera existe tal conexión entre el individuo humano y la conciencia; entre los dos subsiste solamente una concomitancia de hecho. El individuo no es el protagonista o el actor de la conciencia —o sea, en el lenguaje empirista, de la 'experiencia'—, sino un contenido particular de ella, que incluso está de hecho ahí, pero que también podría no estar. En el parágrafo 484 de *Der Wille zur Macht*, Nietzsche, que comparte la crítica de Hume al principio de causalidad, escribe: «dass, wenn gedacht wird, es etwas geben muss, das denkt, ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Tun einen Täter setz.» (Afirmar que, cuando se piensa, tiene que haber algo que piensa, es simplemente una formulación de nuestros hábitos gramaticales, que allí donde se da una acción ponen un agente). Y en el primer capítulo (parágrafo 12) de su *Analyse der Empfindungen*, Mach refiere la polémica observación de Lichtenberg relativa al *cogito* cartesiano —repetida posteriormente por Russell y por todos los neopositivistas—, de que así como se dice 'truena', también debería decirse 'piensa' (y no 'yo pienso'). Por lo tanto, que la experiencia incluya al individuo humano y al conjunto de hechos y de procesos mentales que le corresponden, es una simple situación de hecho, que permite el planteamiento de una experiencia posible, en la que no esté ya con-

tenido fenómeno humano alguno. Este 'world without minds' (bosquejado del modo más claro, desde el punto de vista neopositivista, por Schlick, en *Meaning and verification, Gesammelte Aufsätze,* págs. 338 sigs., cf. parágrafo V) no es el mundo realistamente entendido como independiente de la mente, sino el aparecer *(actual experience),* entendido como existente con independencia del individuo y de la especie humana. Para Marx, el aparecer del ser es un producto social, que existe sólo en cuanto existen los individuos humanos; para el neopositivista el aparecer no es humano, pero contiene el hecho humano y, por consiguiente, puede existir incluso si este hecho ya no existe («la existencia [*the existence*] de un ser viviente no es condición necesaria para la existencia [*for the existence*] del resto del mundo», *op. cit.,* pág. 366, donde este 'resto del mundo' es el horizonte total de la experiencia). La verificabilidad y, por consiguiente, para el neopositivista, el significado de esta afirmación exigen la capacidad de experimentación de lo que allí se afirma; y puesto que la conexión entre la experiencia y lo humano es solamente un hecho, es posible la experimentación del contenido de aquella afirmación (es decir, es posible una experiencia que no contenga ningún tipo de acontecimientos humanos: «una verificación sin una 'mente' es lógicamente posible, dado el carácter 'neutral', impersonal, de la experiencia», *ibídem*).

La interpretación neoempirista del aparecer se aproxima así a la idealista, criticada por Marx, ya que el 'hombre', del que habla el neoempirismo, corresponde al 'yo empírico' idealista, que, a su vez, no es forma, sino contenido particular de la conciencia (o sea, del aparecer, idealistamente interpretado como 'conciencia'). Si la existencia del contenido de la conciencia no depende, para el idealismo, del yo empírico, por otra parte Fichte, Schelling, Hegel han intentado 'deducir' las determinaciones categoriales del contenido de la conciencia, mostrando que su apertura no sería posible si no incluyese tales categorías y, por tanto, también la categoría del yo empírico: el contenido de la conciencia no depende de este o de ese yo empírico, sino que la existencia de una pluralidad de yoes empíricos es una condición necesaria de la existencia de la conciencia, es decir, del yo trascendental. La crisis de esta 'deducción' —crisis del 'sistema'— lleva al neoidealismo a la mayor aproximación del neoempirismo, porque los contenidos de la conciencia no pueden ya ser puestos como categorías necesarias (la única categoría es la conciencia como forma), sino como hechos que, por tanto, pueden ser sustituidos por otros hechos —incluso si, en el ámbito del neo-

idealismo, se tiende a evitar las consecuencias extremas de esta posibilidad, al seguir poniendo los factores de la estructura fisiológica del hombre como «medios constitutivos de la naturaleza misma del Yo»[9].

Cuando se afirma que la conciencia existe *sólo* si existe el individuo humano, se pone una implicación necesaria entre los dos términos. En la metafísica no empirista, se entiende la acción como una implicación necesaria de este tipo. «El hombre piensa» (es decir, cumple la acción de pensar) significa: «el pensamiento existe sólo si existe el hombre» (es decir, si existe el cuerpo, los órganos de sentido, el cerebro, el alma espiritual, el individuo como unidad sustancial de alma y de cuerpo, etcétera). El empirismo ha exigido a la 'metafísica' la fundación de la necesidad de la implicación; al no haberla obtenido, ha destacado legítimamente la gratuidad de la implicación necesaria. Los 'sistemas' idealistas han sido la única tentativa de fundación de la necesidad de la implicación (que para el idealismo es recíproca) entre pensamiento e individuo humano. Precisamente a través del intento de deducir el yo empírico como condición indispensable de la apertura del pensamiento, el idealismo romántico (y, sobre todo, el hegeliano) ha cumplido —contrariamente a cuanto se sigue repitiendo— la defensa más profunda del individuo, del yo empírico, del hombre concreto. Y sin embargo, para Hegel, el individuo es eterno como categoría del individuo, mientras que las individuaciones de las categorías de la Idea son lo accidental, que sale de y vuelve a la nada. El 'espíritu', como autodominio de la Idea, es el principio de la *producción* de lo individual; como el intelect o activo aristotélico —que piensa siempre y «no ya a veces sí y a veces no» (αλλ'οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ, *Del alma*, 430 a 22)— es el principio de la *producción* (de hecho es ποιητικός) de las determinaciones conceptuales. También el existencialismo piensa el individuo como lo que sale de y vuelve a la nada; pero habiendo renunciado a la dialéctica idealista, ocurre que no sólo el individuo, sino la categoría misma del individuo, queda en el aparecer como ese puro hecho, del que habla el neoempirismo. El método fenomenológico no permite que la φύσις heideggeriana contenga (ἔχον) al 'hombre' de otro modo que como este hecho puro.

Pero se permanece en el interior del modo de pensar de la metafísica incluso cuando se pone que la existencia del aparecer es independiente —como sostiene el empirismo— de la existencia del

[9] Gentile, G., *Sommario di pedagogia*, parte I, cap. XV, parágrafo 11.

individuo y de la especie humana. También en este caso se piensa que los entes —o sea, aquí, los hechos humanos— pueden no existir y pueden así ser nada. La crítica empirista a la causalidad y a la producción 'metafísicas' permanece también ella en el horizonte de la ποίησις, ya que la ποίησις es el proceso en que el ente ha sido o habría podido ser una nada, y volverá o podría volver a ser una nada. Y tal proceso se constituye ya sea que la producción y la aniquilación de los entes tengan una causa, ya sea que no tengan ninguna; ya sea que el demiurgo exista como un ente diferente de la ποίησις, ya sea que se identifique con él.

20. La voluntad de poder

El proseguimiento de la tierra es la respuesta condescendiente del ser a la fe que el hombre pone en el proseguimiento de la tierra. En el interior de esta fe, el hombre confía en la transformación y en la correlativa permanencia del contenido de la tierra. Ha aprendido a confiar sobre todo en el acaecimiento de ciertos movimientos del propio cuerpo y en el acaecimiento de movimientos y transformaciones de otros cuerpos que entran en contacto con el suyo. Este confiar es la voluntad de levantarse, de sentarse, de coger un objeto, de apartarlo; así como la fe en que nuestro cuerpo prosiga con el proseguimiento de la tierra es la voluntad de vivir.

Pero en el aislamiento la tierra está delante como una nada, de modo que la fe en su proseguir no puede no estar acompañada por la desconfianza: ¿qué fe puede tenerse en el proseguimiento de aquello cuyo no ser se advierte en el acto mismo en que se pone como el ente más seguro? Cuando se logra vencer la desconfianza, la confianza en el proseguimiento de la tierra deviene 'poder', o sea, la 'voluntad' que la metafísica atestigua. Deviene la fe en que la tierra sea capaz de alejarse de su no ser, de acoger y mantener bajo su amparo, haciéndolos ser, al placer y a la alegría que aún son una nada, y de abandonar a su no ser el dolor y la angustia. Y primeramente atribuye esta capacidad a los dioses —es decir, 'quiere' la tierra a través del poder de los dioses—, después se la atribuye a sí misma, cada vez más reconociéndose no sólo como uno de los poderes de la tierra, sino como el poder supremo. En la soledad premetafísica, Prometeo señala el tránsito desde el poder de los dioses al poder de los mortales. Esquilo lo piensa como la fuente, para los mortales, de todas las τέχναι: πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως (*Prometeo*, v. 106). Es condenado por-

que Zeus quiere ser el único depositario de la τέχνη; pero ya se preanuncia el tiempo en que Prometeo será poderoso como el dios (μηδὲν μεῖον ἰσχύσειν Διός, v. 510).

Las τέχναι se donan a los mortales, es decir, a aquellos que se han dirigido al interior de la soledad de la tierra y cuya fe en el proseguimiento y cumplimiento de la tierra ha devenido voluntad de poder. Pero el nihilismo de la soledad y de la voluntad de poder, que domina el pensamiento de todo mortal, debe esperar a la metafísica para ser atestiguado. Antes del testimonio, la verdad del ser y la soledad, igualmente inexpresadas, se disputan el aparecer. La verdad del ser y el no ser de la tierra están ante los mortales, pero ellos todavía no nombran el ser y la nada. En ellos la acogida de la tierra en la verdad del ser es al mismo tiempo voluntad de poder, pero en sus obras quedan las huellas misteriosas del testimonio fallido de los contendientes. (Si la τέχνη expresa la esencia común de Zeus y de Prometeo, ¿qué abismal significado expresa la inmutable ἀνάγκη, que es más poderosa que el poder mismo de Zeus? —«La techne es mucho más débil que la necesidad», τέχνη δ'ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῷ, *Prometeo*, v. 514). Pero con el testimonio metafísico de la soledad, las huellas de los contendientes quedan impresas en las obras con fuerza desigual. La tierra no es ya solamente obra de la no verdad, sino que deviene obra de la metafísica. El ser da respuestas diferentes a llamamientos diferentes; y el no testimonio lo llama de modo diferente que el testimonio. La τέχνη de Platón atestigua lo que la τέχνη de Esquilo ya es, pero es a partir de Platón cuando los mortales empiezan a construir el proyecto de una vida sobre la tierra, que sea coherente con el 'mundo', o sea, con la estructura del aislamiento de la tierra revelada por el testimonio metafísico; por consiguiente, es a partir de Platón cuando la τέχνη, como voluntad de poder, produce las obras de la metafísica. La verdad del ser, sin embargo, no se oculta con el surgir del 'mundo' y tampoco se ocultan sus huellas en las obras de la metafísica; pero estas huellas de la verdad son inconscientemente experimentadas desde la coherencia metafísica de Occidente a la soledad, que deviene así el llamamiento prevaricador al que el ser responde. Y justamente esta coherencia lleva a Occidente a la civilización de la técnica. El 'mundo' (y al mismo tiempo el 'cielo', en cuanto término correlativo del 'mundo') es el ἦθος de Occidente, o sea, es el ἦθος de los mortales en cuanto atestiguan la propia esencia mortal.

También en la historia del 'mundo' empieza la voluntad a querer la tierra a través del poder de 'Dios' (por lo que Platón pone la

θεῖα τέχνη por encima de la ἀνθρωπίνη τέχνη), y acaba reconociendo en sí el poder supremo de la tierra, consintiéndosele que se proponga el dominio del futuro del hombre y la recuperación de su pasado. La ciencia moderna y la técnica son el modo determinado en que la coherencia metafísica de Occidente ha llegado a querer la tierra; en ellas, la voluntad se reconoce como el poder supremo de la tierra, o sea, de lo que ahora ha devenido totalmente la respuesta del ser al llamamiento prevaricador del 'mundo'.

El pensamiento que custodia la verdad del ser no se pregunta si el aparecer sigue existiendo cuando el cuerpo humano ya no existe, sino que pone el problema del sentido de la unión a la tierra por parte del eterno aparecer de la verdad del ser: el ofrecimiento de la tierra, su aislamiento, el cuerpo pueden pertenecer al destino o bien a la libertad del aparecer del ser. En el interior de este problema dominante surge la pregunta de si y en qué medida el aparecer de la tierra exige el aparecer de nuestro cuerpo o de otras determinaciones de la tierra (por ejemplo, nuestros pensamientos, sentimientos, deseos). Fuera del nihilismo metafísico se vuelve así a plantear el problema de los nexos entre el aparecer de la tierra y el aparecer de sus contenidos particulares. Nuestro cuerpo —que pertenece a la soledad de la tierra— se mantiene ciertamente en una especie de proximidad del aparecer; sus ausencias del mismo son cada vez seguidas por un retorno, y el retorno al aparecer acaece también siempre que confiamos en su acaecimiento. (En la civilización de la técnica, también esta confianza ha devenido voluntad de poder y el cuerpo del hombre, como su alma, han devenido una 'máquina'; o sea, el proseguimiento de su acaecer ha sido inscrito en el proyecto del control técnico del acaecimiento de la tierra.) Pero que el aparecer de mi cuerpo sea condición necesaria del aparecer de la tierra, la cual, por lo tanto, ya no podría aparecer si mi cuerpo desapareciese definitivamente, esto sigue siendo todavía un problema.

21. Voluntad interpretadora y posibilidad de salvación

La filosofía no sabe aún medir los confines de la verdad del ser (no conoce el sistema de las determinaciones del fondo); por consiguiente, no sabe aún medir los confines de la tierra. Toda la verdad del ser aparece eternamente, pero es una totalidad abierta al acaecimiento: que puede, por lo tanto, constituirse en el interior del aparecer finito del ser. Ello quiere decir que la filosofía no sabe si sus

problemas —es decir, los problemas que se manifiestan en el testimonio de la verdad— son los problemas según los cuales se estructura el propio aparecer eterno de la verdad del ser, o son debidos a los límites del testimonio. Pero si éste tiene límites, es porque el aislamiento de la tierra no se ha ocultado. No sólo la tierra, sino también lo que la filosofía ha logrado atestiguar de la verdad del ser puede aislarse de la totalidad de la verdad y ponerse como el terreno seguro, respecto del cual la dimensión no atestiguada de la verdad se convierte en un problema: los propios problemas de la filosofía pueden nacer del aislamiento.

Sin embargo, no se puede evitar tomar posición respecto de los mismos. El problema de todos los problemas es la posibilidad de que la historia de la salvación esté ligada al modo en que la filosofía, en cuanto guardián de la verdad del ser, acoge el ofrecimiento de la tierra y, por consiguiente, al tomar posición respecto de los problemas que la envuelven (las regiones de la posibilidad) quiere el proseguimiento de la tierra.

Que el hombre sea una reunión de pueblos, donde el ser aparece en una pluralidad diferenciada de perspectivas, es solamente una posibilidad. Es decir, es al mismo tiempo posible que la esencia del hombre sea yo, este actual aparecer eterno de la verdad del ser, donde los 'otros' aparecen como determinaciones particulares de la tierra, como objetos míos y no como mis iguales. Y la posibilidad de que yo sea la esencia del hombre es la posibilidad de que mi alienación sea la esencia de la alienación. Todo lo que, en la estructura de la verdad, es dado —por consiguiente, el cuerpo, el comportamiento, el lenguaje ajeno—, en cuanto dado (o sea, en cuanto aparece) no es un problema, pero lo es en cuanto dado como interpretable. Lo dado, como tal, permite cualquier interpretación, ya que ésta es la unificación de los datos mediante nexos no dados. La tierra puede ser interpretada como la respuesta del ser a mi llamamiento —el único—, pero también como cargada de llamamientos y de respuestas a los llamamientos de los pueblos. También en este segundo caso la tierra es la respuesta a mi llamamiento, pero la respuesta contiene también las respuestas que el ser otorga a todos los llamamientos de los pueblos.

La propia interpretación pertenece al llamamiento: determina el modo en que el ser es llamado por la filosofía, en cuanto la misma quiere el cumplimiento de la tierra. Es por esta voluntad por lo que ciertos datos se convierten en lenguaje y obra de los pueblos; y es de nuevo por esta voluntad por lo que la historia de Occidente se convierte en historia del testimonio de la soledad en la que los pue-

blos han comprendido la tierra.

Decido encender la luz. La decisión es la seguridad de que, con el movimiento de la mano, la luz se enciende. (Y esta seguridad es el aparecer de un contenido problemático: que la luz se encienda es una posibilidad.) El aparecer de la decisión (el aparecer de ese aparecer que es la decisión) es acompañado del aparecer del brazo que se extiende, de la mano que pulsa el botón y de la luz que se enciende. Pero es acompañado también del tránsito de los automóviles por la calle, de los juegos de los niños en el jardín, del estado de reposo de los muebles de la habitación y de todo el acaecimiento de la tierra, con el que el ser responde al llamamiento en que consiste la decisión de encender la luz. Yo, sin embargo, estoy *convencido* de que en esta respuesta está también contenida la respuesta a otros infinitos llamamientos, tales como la intención de los automovilistas de dirigirse a los diferentes puntos de la ciudad, la voluntad de jugar de los niños, el convencimiento del proseguimiento del estado de reposo de los muebles de la habitación. Esta convicción es la interpretación del acaecimiento, el modo en que el mismo es querido. La sugiere la diferencia entre el acaecimiento de lo que había sido decidido por mí (el encender la luz) y el acaecimiento de lo que no lo había sido (el tránsito de los automóviles, el juego de los niños, etcétera) o no lo había sido en cierto momento (al decidir encender la luz, no había decidido la continuación del estado de reposo de los muebles): lo que no ha sido decidido por mí, lo ha sido por otros, mortales o divinos. Pero la verdad, atestiguada por la filosofía, no está en condiciones de prohibir que el acaecimiento de la tierra sea querido de modo diferente y nos convenzamos de que, a pesar de la diferencia entre el acaecimiento de lo decidido y de lo no decidido, el tránsito de los automóviles, el juego de los niños y todo el acaecimiento pertenezcan a la respuesta del ser a mi decisión de encender la luz, en el mismo sentido en que le pertenecen el brazo que se levanta y la luz que se enciende: como respuesta a una única petición, la mía, o a ese único proceso de peticiones, que forma mi historia. El testimonio de la verdad tampoco es capaz de prohibir la indecisión entre estas dos interpretaciones opuestas, y que se presente, por consiguiente, la interpretación consistente en el querer el acaecimiento en la forma de la indecisión respecto de las interpretaciones opuestas.

Los trazos negros sobre el papel se convierten en una palabra, cuando se los entiende como signo de un significado, es decir, como invitación a elegir cierto significado. Un lenguaje es la invitación a escoger ciertos significados y a disponerlos en una cierta

conexión. A pesar de todos los motivos que inducen a entender algo como un lenguaje, y como cierto lenguaje, el motivo último es el entendimiento mismo, es decir, la convicción de que algo es lenguaje y es cierto lenguaje antes que otro. El dato es transformado en lenguaje —y en cierto lenguaje— por la voluntad interpretadora; y tampoco aquí el testimonio de la verdad sabe prohibir las interpretaciones diferentes. Occidente aparece como la historia del testimonio de la soledad de la tierra, cuando el dato es transformado en lenguaje con relación a una de las interpretaciones permitidas: aquella en la que de hecho me encuentro y en la que creo (es decir, desde el principio, quiero) que se encuentran también los demás: la interpretación por la que «ὄν» es el signo del significado «ente», «μὴ ὄν» es el signo del significado «no ente» y «ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις» (*República*, 205 b-c) es la invitación a unir ciertos significados, de modo que se forme la afirmación: «toda causa, que haga pasar una cosa cualquiera de la nada al ser, es producción».

La lengua griega puede ser interpretada de modo diferente a aquel que de hecho es querido: la verdad no lo prohíbe. Así como ese conjunto de figuras, volúmenes, colores, sonidos, movimientos que llamamos 'Milán' puede ser interpretado como algo diferente de una gran ciudad industrial. Al coordinar el signo «casa» con el significado *casa*, acaece que, en los lenguajes históricos (o sea, en los acontecimientos que la voluntad interpretadora transforma en cierto lenguaje), es posible casi siempre coordinar ese signo con el significado que inicialmente se le ha asignado, sin que el lenguaje vaya a proponer nexos autocontradictorios entre significados. Pero también las obras son una forma de lenguaje (que, a su vez, es obra). La casa es un lenguaje que protege a los mortales de la intemperie. Cuando decimos: «he aquí una casa», coordinamos un conjunto de volúmenes, figuras, colores (es decir, el conjunto de los acontecimientos que llamamos 'habitaciones', 'ventanas', 'muebles') con el significado 'lugar que protege de la intemperie'; y, también aquí, es casi siempre posible, al habitar la casa, coordinar ese conjunto con el significado que inicialmente se le ha asignado, sin que la coordinación se ponga como autocontradicción (como acaecería si un lugar expuesto a toda inclemencia de las estaciones fuese entendido como 'lugar que protege de la intemperie'). La voluntad interpretadora es la coordinación de los signos y de los acontecimientos con los significados. Y es de nuevo la voluntad interpretadora la que unifica en una única interpretación los tratados de la física teórica occidental, los manuales de técnica

de las construcciones, las disposiciones y los proyectos de los arquitectos, los movimientos de los trabajadores y de las máquinas en los astilleros, el levantarse y multiplicarse de los nuevos barrios de la ciudad. En el interior de la interpretación unificadora, también los gestos y movimientos del albañil y del carpintero aparecen como pertenecientes al logos que ahora guía la civilización de los pueblos sobre la tierra.

La existencia de la alienación es un problema en cuanto se la entiende como alienación de los pueblos (ya que ante todo es un problema la existencia de los pueblos, como manifestación coral del ser). Pero no es un problema en cuanto alienación del aparecer actual. Todas las determinaciones de la alienación convienen al aparecer actual. La posición de esta conveniencia pertenece a la verdad del ser. En el aparecer actual acaece el testimonio de la verdad del ser, pero atravesada y circundada de continuo por el tiempo de la no verdad. En la verdad de la tierra aparece que el aparecer actual ha aislado la tierra y ha atestiguado el nihilismo de la soledad. La tierra, tal como está delante en el aparecer actual, es en todo caso la respuesta del ser al aislamiento en el que he encerrado la tierra. La descripción de la tierra, tal como aparece actualmente, es la descripción de la soledad. El modo en que los demás seres humanos son cuerpo y comportamiento y están en relación con mi cuerpo y mi comportamiento, es llevado al aparecer por el modo en que he acogido el ofrecimiento de la tierra. Así, el curso seguido por las estrellas, por el sol y por las estaciones; así, el desplegarse del espacio en torno a mis ojos y el juntarse de los colores y de los sonidos. Así, el crecimiento vertiginoso de las ciudades, de las máquinas, de las manufacturas y el ritmo de la historia del mundo. La tierra, en cuanto reside en el aparecer actual, no posee una inocencia que se comprometería solamente por la intervención de la interpretación que quiere la tierra como obra *de los* mortales: esta interpretación me muestra corresponsable —es decir, no protagonista único—, pero de una culpabilidad que *en cualquier caso* corresponde a la tierra.

Pero en el aparecer actual aflora también el testimonio de la verdad, que empuja al aislamiento hacia el ocaso. Tiene delante el problema de todos los problemas: la posibilidad de que se conceda la salvación de la verdad como respuesta al modo en que la filosofía, al repetir la acogida de la tierra, quiere el ser. A esta voluntad pertenece, a través de la interpretación de los lenguajes y de las obras, la interpretación del sentido del hombre. La filosofía *quiere* que yo no sea la esencia del hombre y que mi alienación no sea la

esencia de la alienación: lo quiere así, porque cree (esto es, quiere) que la llegada del Día y la salvación puedan presentarse sólo si el acaecimiento de la tierra es interpretado (esto es, querido) como alienación de los pueblos y como respuesta del ser a sus llamadas. Es por la voluntad interpretadora por lo que mi alienación se extiende hasta convertirse en la alienación de los pueblos y la tierra se muestra como obra de los pueblos de Occidente; pero es justamente por el acaecimiento de esta voluntad por lo que la filosofía confía en que se consienta el acaecimiento de la salvación.

III. Sobre el significado de la 'muerte de Dios'

1. Lenguaje preontológico y ontológico

Con la aparición de la metafísica, los lenguajes históricos se encuentran por primera vez confrontados con el testimonio del sentido del *ser* y de la *nada*. En la confrontación, el sentido de cada palabra premetafísica experimenta una transformación *esencial*. A la luz del ser y de la nada la vida, el nacimiento y la muerte, el sí y el no, el dolor, el amor, el cielo y la tierra se sustraen a su sentido primitivo y se confían a otro sentido, inaudito. Con la metafísica no surge simplemente un mundo nuevo, sino que surge el *mundo*. El mundo no es una φύσις originaria y tampoco el don de un dios, sino el ἦθος de Occidente. La metafísica griega ha sacado a la luz la morada en la que habita Occidente y esta morada ha dado su propio sentido a todo lo que en ella se ha ido cumpliendo. El mundo ha devenido el pensamiento y la fuerza dominante y un poco a la vez todos los aspectos fundamentales y derivados de la existencia y de la civilización han sido pensados y vividos en el mundo. Por su fuerza, el ἦθος del mundo ha devenido así φύσις, el lugar indubitado y evidente en el que se recogen los *entes*.

En el pensamiento metafísico de los griegos, 'ente' es toda determinación, en cuanto pensada en su *ser*. Y el 'ser' del ente es el 'no-ser-una-nada'. «El ente es» significa: «el ente no es una nada». (Heidegger, en cambio, interpreta el 'ser' de la metafísica griega como 'ser presente'. Pero *lo que* es presente puede serlo sólo en cuanto no es una nada —y la presencia misma puede hacer presente sólo en cuanto, a su vez, no es una nada—. De manera que también la interpretación heideggeriana está obligada a dejar subsistir implícitamente, en el fondo del 'ser' entendido como pre-

sencia, al sentido originario del *ser:* el ser negación de la nada.) Al recogerse en el mundo, los entes *devienen:* nacen, mueren, se transforman. Desde el punto de vista de la metafísica, quiere decir que los entes del mundo (todos o en parte, completamente o en algún aspecto suyo) salen de y vuelven a la nada —pasan de su no ser al ser una no-nada y viceversa— y, en cuanto son, están esencialmente expuestos al riesgo de la aniquilación. Si no hubiese nada, en los entes, que se convirtiese en una nada, si todo siguiese siendo lo que es, ¿cómo sería posible el devenir del mundo? El no ser del ente ha devenido la evidencia de todas las evidencias y de ella extrae toda su fuerza, incluso cuando no nos damos cuenta de ello, el ἦθος de la civilización occidental. Antes de adquirir el ser, el ente es una nada, y también después de haberlo perdido. La evidencia de todas las evidencias está constituida por la alienación más abismal y más pura: el convencimiento de que el ente es nada. Es el sentido que respira cada cosa y opera en la morada en la que crece nuestra civilización. La alienación esencial ha devenido la realidad más sólida e indubitada. Nada hay en nosotros más firme que el convencimiento de 'ser en el mundo'. Y sin embargo, el hombre comienza a exponerse en el mundo —a ser y a venir al mundo— sólo en un cierto momento de su historia, cuando es el mundo el que viene a él.

Llevado por primera vez al mundo por la metafísica, el sentido de cada palabra pierde la ambigüedad (y el misterio) que inevitablemente le compete, en cuanto aún no conmensurada con el testimonio del sentido del ser y de la nada. ¿Qué significado ontológico posee un lenguaje que —como todo lenguaje premetafísico— no atestigüe, o sea, no hable explícitamente en torno al sentido del ser y de la nada? Ciertas cosas pueden ser dichas sólo en cuanto el ser es entendido en cierto modo; pero si el decir no explicita el sentido del ser, nos falta la llave que permita descubrir, sobre la base de las cosas dichas, el sentido del ser que, desde lo hondo, las ilumina. Vemos las cosas iluminadas, pero no podemos ver qué sol las ilumina. Vemos las huellas de un sol que permanece desconocido. ¿Existe otro sol más allá del atestiguado en el ἦθος en el que crece la historia de Occidente? Con la llegada del pensamiento metafísico, también 'dios' sale de la ambigüedad y entra en el mundo: no en el sentido de que sea entendido necesariamente como uno de los entes sensibles y devinientes, sino en cuanto es pensado como el fundamento mismo del mundo, o sea, como lo que hace, sí, que el mundo sea mundo.

2. ΘΕΟς

La palabra griega θεός está construida esencialmente sobre la raíz δα. Ante todo, δα indica el estar delante manifiesto y luminoso; de manera que Ζευς, el «resplandeciente», es δῆλος. Pero la manifestación deja aparecer y es la dispensadora de las diferencias (como los colores son dispensados en la luz), y por lo tanto δα indica también el dispensar, el dar en suerte distribuyendo las diferencias; de modo que el dios es el δαίμων, que divide y distribuye (δαίομαι) las partes del todo. Pero el dispensar las diferencias exige pericia y habilidad en el dispensador, es decir, exige no sólo conocimiento, sino también dominio de los que difieren, y por consiguiente δα expresa también el sentido de esa capacidad «técnica» que es indicada en palabras como δαίος y δαήμων. Todas estas intenciones de la raíz δα se encuentran recogidas en la palabra δημιουργός. Δημιουργός es el que hace manifiesta, y por tanto pública, su propia obra. Quiere decir que es el artífice capaz de dominar las diferencias que hace manifiestas, y que, en cuanto dominadas, son ἔργον. El ἔργον es la diferencia dominada y dispensada en el acto en que es hecha manifiesta (δήμιον). El artífice que asigna y distribuye las partes diferentes es entonces, al mismo tiempo, raíz de toda desventura, ya sea porque puede dar en suerte lo que no se querría recibir, ya sea porque, en el proseguimiento de la división de las partes, puede destruir las suertes ya asignadas. El sentido destructivo de la raíz δα está presente en el propio δαίομαι (como en δαΐζω y, de modo más difuminado, en δαίνυμι), en donde el sentido del distribuir y del dividir convive con el sentido de una escisión violenta, o sea, de una ruptura de las partes. Δαίμων es la luz en la que se manifiestan las diferencias dadas en suerte, pero es también la muerte y la desventura. Igualmente estrecha, en δαίος, la ligadura entre la capacidad técnica y la furia destructiva. El dominio técnico, que hace de medio entre el sentido de la manifestación, de la luz reveladora, y el sentido de la destrucción, desaparece en otras palabras donde en cambio emerge y coexiste el significado de los extremos: δαΐς es al mismo tiempo la tea y el combate (y δαίω —donde también está presente el sentido del desaparecer— incluye el resplandor y la destrucción del incendio); δαλός es el tizón y el rayo, pero es también la antorcha consumida y la consunción de la vejez. (Y, en esta dirección, la analogía entre δηλόω —muestro, manifiesto—, y δηλέομαι —destruyo, daño— podría ser algo más que una simple asonancia). Se puede agotar toda cuestión relativa a la palabra θάνατος,

asumiendo la raíz θαν como algo inmediato, más allá del cual no tenga sentido remontarse. Sin embargo, en las formas de θνήσκω (muero) está constantemente presente la raíz νηκ, sobre la que se construye νέκυς (el cadáver; cf. νεκρός). Como en *nex, neco,* en νέκυς está presente la negación, el *non* (νη, *nec*). La *necessitas* es un *ne-cedere,* y la muerte es llamada por los latinos *necessitas* justamente como inflexibilidad última y suprema. En este sentido, la existencia de una raíz θαν se hace improbable. Es raro, en cambio, que la palabra δάνος no signifique solamente lo que es dado, asignado, donado, sino que sea también sinónimo de θάνατος. La raíz δα, que en δάνος (δαίομαι) indica el don dividido y dispensado, en θάνατος es la manifestación del peligro y del daño extremado que puede ser suscitado por el dispensador de la suerte. El dispensador es Ζεύς y otro nombre de Ζεύς es Δᾶν. Δᾶν es la lluvia de oro que fecunda a Dánae (Δανάη es la ligadura entre la luz de oro del dios que surge y la sequedad —δανός— de la tierra que espera la fecundación) y Δᾶν es la destrucción perpetrada por las Danaides. El lugar en el que Ζεύς y θάνατος están unidos es la aparición del dios que, dispensador de la suerte, hace fértil y vivo lo que es árido y da muerte a la vida. Por lo tanto, θάνατος es, esencialmente, palabra «divina». Como su opuesto: la vida, ζωή (ζάω). Ζα es la tierra (γᾶ), y la tierra, invocada, es δᾶ. Ella es el todo que es dispensado y dado en suerte por el dios. Es en este todo donde cuanto se espera de la tierra —la vida— se contrapone a la muerte.

En estos rasgos, que forman el significado premetafísico de la palabra θεός, están ciertamente presentes las huellas de un modo de entender el sentido del ser. Pero las huellas siguen siendo indescifrables. Ante todo, habría que establecer si esos rasgos se desarrollan el uno del otro, en una sustancial solidaridad de fondo, o son en cambio las huellas de una abismal e inexplorada discordancia en el originario aparecer del ser[1]. De todo ello el pensamiento metafísico no se ocupa: al traer al mundo los lenguajes entre los que se encuentra, se convence de que realiza la interpretación auténtica que hace explícito su recóndito significado ontológico. En efecto, toda posible hermenéutica del lenguaje primitivo (es decir, premetafísico), y por consiguiente también la única clase de hermenéutica que de hecho ha sido experimentada, es decir, la operada por la cultura occidental, es una violencia en la que *se quiere* que el lenguaje premetafísico hable la lengua del ἦθος de Occidente. De este modo el cristianismo ha sido objeto de esta voluntad, no

[1] Sobre el sentido de esta discordancia, cf. «La tierra y la esencia del hombre».

sólo porque nos ha sido ofrecido en la lengua griega, ya capturada por el mundo, sino también porque la reflexión metafísico-teológica sucesiva ha interpretado explícitamente, es decir, *querido*, el Mensaje a la luz del mundo.

3. ΘΕΟΣ ES LA UNIVOCIDAD DEL LENGUAJE ONTOLÓGICO-METAFÍSICO

¿Qué ocurre cuando θεός es llevado al mundo?

Desde el punto de vista de la metafísica, el ente puede *ser*, o sea, puede existir, sólo si es asegurado en la existencia por un *fundamento*. De otro modo, el ente, en cuanto ente, no puede existir, o sea, es una nada. «Esse non habet creatura nisi ab alio». «Sibi relicta», es decir, asumida fuera de su relación con el fundamento, la criatura «in se considerata nihil est». «Unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse» (Tomás, *De aeternitate mundi,* 7). Sin embargo, incluso «sibi relicta», la *criatura* no es una nada. Al poner que *la criatura,* «sibi relicta», es una nada, el pensamiento metafísico pretende diferenciar esta afirmación de la afirmación de que *la nada* es nada. Como sujeto de la afirmación, pretende poner al ente, y como predicado *del ente* pone la nada. El *ipsum Esse subsistens* es el Ente que tiene en sí su ser, el Ente que, «sibi relictum», no es una nada. Pero hay que ser capaces de demostrar que exista semejante Ente, y la metafísica ha desarrollado en varias direcciones este intento de demostración. La metafísica es la esencial convicción de que el ente, en cuanto ente, es nada. Pero al mismo tiempo, y de modo igualmente esencial, es la ocultación de esta convicción, mediante la proclamación de la oposición del ente y de la nada. El 'principio de no contradicción' es la posición del no ser del ente, expresada (y ocultada) como no-no ser del ente. El mundo es el lugar en que se cree tener pruebas del salir y del volver de los entes a la nada (su haber sido y su volver a ser una nada). Al poner que, en el devenir, el ente ha sido y vuelve a ser una nada, se piensa que el ente es nada.

En este pensamiento se manifiesta, del modo más radical, la esencia del nihilismo. Para Nietzsche, el nihilismo es el proceso fundamental y la propia ley de la historia de Occidente. En su significado originario es la infidelidad a la tierra, que confiere todo valor a lo que está más allá de la tierra, es decir, a la nada. Al acercarse al problema de la esencia del nihilismo, Heidegger reconoce que Nietzsche ha vislumbrado algunos rasgos del nihilismo, pero que los ha explicado de modo nihilista. Para Heidegger, de hecho,

la esencia del nihilismo es el interés por el ente, o sea, el aparecer mismo de la totalidad del ente, en cuanto olvido de la 'verdad del ser'. 'La verdad del ser' es la presencia misma del ente. El interés por el ente, en que consiste la metafísica, culmina, con Nietzsche, en la identificación del ser con la voluntad de poder. En el olvido del ser no se le consiente al ser ser lo que es en cuanto ser: no se le consiente ser el surgir y el abrirse de la presencia. En eso consiste el 'asesinato' último del ser. Sobre la base del olvido del ser, la metafísica lo identifica con el ente, y la totalidad del ente se convierte en objeto de producción y destrucción técnicas.

Sin embargo, al igual que Nietzsche, ciertamente también Heidegger capta algunos rasgos esenciales del nihilismo, pero los entiende a su vez de modo nihilista, dejando de nuevo otra vez que se le escape lo que ha escapado a todo el curso del pensamiento occidental: la esencia auténtica del nihilismo. También el pensamiento de Nietzsche, como el de Heidegger, se mueve de hecho en el interior del mundo, o sea, de la convicción del no ser del ente. La historia de la metafísica como ciencia es el desarrollo dialéctico del intento de pensar no contradictoriamente el mundo, y de realizar así de modo no contradictorio e incontrovertible la ocultación y el enmascaramiento del nihilismo.

En la metafísica greco-medieval, la posibilidad del devenir del mundo exige la afirmación de la existencia del Ente inmutable. Introducido así, lo inmutable se constituye en la significación metafísica de θεός. Pero el entrelazamiento de sentidos de la raíz premetafísica δα no se pone todo del mismo modo en confrontación con el pensamiento del ser y de la nada: en la confrontación viene a primer plano la capacidad dispensadora de las suertes y, por consiguiente, el dominar las cosas, asignando su nacimiento, forma y muerte. Θεός es cada vez menos pensado como la luz y la manifestación del ofrecimiento y cada vez más como el Omnipotente que domina el ser de los entes. En el mundo los entes pasan del no ser al ser. Pero para la metafísica griega los entes no pueden devenir desde la nada: preexisten en el seno de lo Inmutable, que es su dispensador, en el sentido de que los hace pasar del no ser al ser y del ser al no ser. En este sentido, θεός es el demiurgo productor y destructor *de los entes*. El elemento que transfigura el sentido premetafísico de θεός consiste justamente en esto: que el dispensar, dominar, dividir produce, destruye y transforma *en el mundo* el ser de los entes. Como ente inmutable, θεός deviene la expresión más radical del nihilismo: justamente, en cuanto es pensado como el fundamento supremo del no ser del ente. El carácter ambiguo y

misterioso de la palabra premetafísica θεός se deja completamente de lado en la claridad racional del nihilismo. En esta racionalidad, θεός es la técnica dominadora del ser y del no ser de los entes. El mundo es el lugar en que el ente muestra su propio no ser y en donde Dios y el hombre tienen la capacidad de hacer al ente idéntico a la nada. De hecho, la evidencia del mundo, que deviene el pensamiento dominante de la civilización occidental, queda también en lo hondo de la metafísica inmanentista, donde se hace a la θεῖα τέχνη inmanente al mundo. Si esto, para la metafísica clásica, es impensable sin el ente inmutable, la metafísica moderna se da cuenta de que la evidencia del devenir excluye toda realidad inmutable preexistente. La creación y destrucción de los entes es el proceso inmanente mismo de su devenir. El anuncio de Nietzsche de que Dios ha muerto quiere significar justamente que el mundo se ha dado cuenta no sólo de que no tiene necesidad de un ente inmutable trascendente, sino de que tal ente haría imposible la creatividad del hombre. Desde el punto de vista de un modo de pensar que permanece en el interior de la esencia metafísica de la τέχνη, hay que decir entonces que el principio de la *nadificación* y del no ser del ente no es ya un dios, sino el superhombre. Es decir, permanece en el superhombre el rasgo fundamental según el cual el nihilismo piensa a θεός. Este rasgo no puede no permanecer también en la reflexión heideggeriana sobre la esencia del nihilismo, ya que, para Heidegger, la existencia del mundo es una evidencia fuera de discusión. Es más, es precisamente porque el mundo existe —o sea, es precisamente porque la totalidad de los entes *devinientes* aparece— por lo que, para Heidegger, el ser se retrae y, al ocultarse, muere. Es más, pertenece a la esencia misma del ser el que, en un cierto momento de la historia de Occidente, la τέχνη se realice como efectiva producción y destrucción de los entes. De este modo, el no ser y la *nadificación* del ente es aquí también entendida como hecho y realidad incontrovertiblemente manifestados. Y la civilización de la técnica es entendida como el modo en que hoy es vivida esta *realidad*.

Pero el nihilismo, captado en su auténtica esencia, es la convicción de que lo que nunca ha sido y nunca podrá ser, *sea*. La civilización occidental se ha desarrollado sobre la convicción de que el ente, en cuanto tal, es nada. Pero el ente no es una nada, de modo que la τέχνη divina y humana no es la capacidad que logra identificar el ente con la nada, sino ese modo de ponerse en relación con el ser del ente, en donde cada aspecto de la relación está determinado por la convicción de que el no ser del ente (o sea, lo que no pue-

de ser) sea. Para Heidegger, un desarrollo ineluctable lleva desde la τέχνη griega, entendida como revelación, a la técnica moderna como violencia productivo-destructiva. Lo que Heidegger no consigue divisar es que, en la τέχνη griega, la revelación es la revelación del mundo, *o sea,* del ente entendido como nada (justamente en cuanto la ποίησις no saca a la luz lo que es inmutable y eterno, sino al ente que sale de y vuelve a la nada). Como revelación, la τέχνη griega es la evidencia misma del mundo, o sea, del horizonte en el que se hace posible toda violencia productivo-destructiva de la técnica moderna. Precisamente porque la metafísica griega pone la revelación del no ser del ente, la técnica moderna puede proponerse controlar científicamente la creación y *nadificación* del ente —o sea, controlar y promover lo que en la metafísica tradicional era la obra de Dios—. En la historia de Occidente, la producción-destrucción del ser de los entes es entendida fundamentalmente como «Dios» y como «técnica», que son, por tanto, las dos expresiones fundamentales del nihilismo. El sentido metafísico de θεός precontiene el significado esencial de la técnica moderna. Todo proyecto de transformación y dominación técnico-científica del mundo sobrentiende la apertura del horizonte en el que los entes pueden salir de y volver a la nada, y θεός ha sido el modo originario en el que la metafísica ha pensado la condición de la posibilidad de este horizonte.

4. El ΗΘΟΣ de Occidente y la crítica dirigida a la cultura occidental

El nihilismo ha llegado a interpretar el desarrollo de la civilización occidental como desarrollo del 'nihilismo' (conocido en su esencia inauténtica). Eso quiere decir que la esencia auténtica en el nihilismo (o sea, la apertura del mundo como no ser del ente) permanece todavía oculta y que los rasgos esenciales del nihilismo siguen siendo explicados de modo nihilista. El nihilismo es el sentido de la historia de Occidente, que encuentra en la metafísica su raíz, que se desarrolla en la ciencia y en la técnica occidentales. Pero esta secuencia debe salir a la luz en un sentido completamente diferente de aquel según el cual el nihilismo entiende la relación entre metafísica, ciencia y técnica. Mientras se permanece en el interior del mundo, la afirmación de que en esta relación se realiza la historia del nihilismo sigue siendo entendida de modo nihilista. El nihilismo es de tal modo dominante que ahora se presenta como

denuncia de los modos inauténticos de entender la esencia del nihilismo. Las palabras de la alienación suenan idénticas a las palabras de la verdad.

Se habla hoy, cada vez con más frecuencia, de 'contestación general' de la sociedad de consumo (o sociedad del bienestar). Con esta expresión se entiende el rechazo no de este o de aquel aspecto de la sociedad actual, sino de su estructura de fondo, es decir, del pensamiento dominante que la sostiene. Pero aquí está el problema. La cultura en la que se inspira, ¿está en condiciones de individuar la estructura de fondo de la sociedad del bienestar? Es más: en el ámbito de toda la cultura contemporánea, ¿subsiste la capacidad de tal diagnosis? A estas preguntas hay que responder antes incluso de sopesar las razones que se encuentran en la base del rechazo de nuestra sociedad.

Ciertamente, hoy nos damos cuenta de que el desarrollo de la técnica está determinando la crisis de las grandes ideologías tradicionales, como el cristianismo y el marxismo. Pero se permanece todavía en la más completa oscuridad con relación al sentido auténtico de la disolución de la civilización tradicional, que la técnica está llevando a cabo. Esto es, se cree, desde el punto de vista de una renovada ilustración, que ciencia y técnica han instaurado un modo de vivir que supera definitiva y radicalmente los rasgos fundamentales de la tradición occidental. O bien, desde el punto de vista de las almas bellas que pretenden defender esta tradición, se condena a la civilización tecnológica precisamente en cuanto disuelve los valores tradicionales. O bien —y esta perspectiva está tanto más difundida cuanto más trivial es— no se quiere renunciar a las ventajas ofrecidas por el progreso tecnológico, pero se las quiere 'espiritualizar' y armonizar con esos valores de la civilización pasada, que cada cierto tiempo son tenidos por intocables. En cada uno de estos casos, incluso allí donde se hacen esfuerzos por conciliar la cultura tecnológica con la tradicional, se da por descontado su heterogeneidad o, por lo menos, su recíproca indiferencia. Y donde, al contrario, se logra divisar su sustancial implicación, se sigue permaneciendo en el interior del ἦθος dominante y, por tanto, en la imposibilidad de divisar en esa disolución el inevitable desarrollo histórico de la esencia auténtica del nihilismo. En la apertura del mundo y en cuanto dominados por tal apertura, la cultura tecnológica es la natural y legítima derivación de la cultura humanista, el cristianismo y la teología tradicional generan natural y legítimamente el ateísmo, el inmoralismo y el anticristianismo de nuestro tiempo, el mito de la fuerza es el producto inevitable del

mito de la cultura, la técnica es la heredera natural y legítima de Dios. Los grandes contrastes de la historia occidental (fuerza-cultura, cristianismo-anticristianismo, siervo-señor, absolutismo-democracia, humanismo-tecnicismo, metafísica-antimetafísica, capitalismo-comunismo) están subtendidos por un pensamiento común dominante, que constituye el espíritu de nuestro tiempo —el único espíritu de un tiempo que va desde la filosofía griega hasta la sociedad de bienestar—. La disolución de la vieja civilización en la nueva es, por tanto, la celebración misma de la esencia de la vieja civilización, el crecimiento mismo de la dominación del pensamiento fundamental de Occidente.

El cristianismo, las corrientes heréticas de la Edad Media, el utopismo moderno, la vuelta rousseauniana a la naturaleza, la revolución marxista, el superhombre, la crítica de Husserl y Heidegger a la civilización de la técnica, la disolución de la cultura tradicional operada por el progreso tecnológico, son otras tantas formas de 'contestación general' de la sociedad constituida cada cierto tiempo, que se mueven con todo en el interior del pensamiento dominante de la civilización occidental, y que por lo tanto no logran ser lo que se proponen ser: un rechazo esencialmente radical. Tales protestas dejan intacto el horizonte en cuyo interior se mueven, de modo que la historia de las revoluciones occidentales no ha sido más que el progresivo arraigarse y hacerse coherente de una originaria manera de pensar y de vivir el ser. Una auténtica alternativa a la civilización de la técnica no es posible hasta tanto Occidente siga sin saber alzarse hasta la comprensión del rasgo fundamental por el que está dominado. Ni tampoco se presentan los signos de una inminente realización de esta suprema autocrítica de nuestra civilización. Al contrario, estamos todos en condiciones de comprender que los signos predicen los fastos del triunfo de la civilización tecnológica, que es la expresión más rigurosa y poderosa de la esencia de la civilización occidental. En esta situación, las 'contestaciones generales' pueden solamente ser el esfuerzo —a menudo acompañado por éxito positivo— por hacer más eficiente la organización tecnológica de la sociedad y el 'gran rechazo' de la sociedad industrial avanzada, de la que habla Marcuse, es solamente el rechazo de aquellos obstáculos que en su opinión impiden tal eficiencia.

'Producción' y 'destrucción' son las categorías fundamentales de la civilización de la técnica. En ella se proyecta ahora la producción-destrucción del mundo entero. Ya no solamente los únicos objetos de la vida cotidiana, sino los propios grandes mitos de la

civilización pretecnológica —la liberación de la muerte y del dolor, el superhombre y el divinizarse de la esencia humana, el paraíso— se convierten ahora en las metas que la técnica se propone producir, mediante un sistema de procedimientos científicamente controlado. Esta postura productivo-destructiva presupone esencialmente que las cosas son, justamente, aquello que se deja producir y destruir, y presupone así el mundo en cuanto lugar ocupado por cosas que antes de nacer eran nada y vuelven a ser una nada después de su muerte, y que por tanto, precisamente por esta disponibilidad y docilidad suyas al nacimiento y a la muerte pueden convertirse en objeto de producción y destrucción calculadas. Sólo si se piensa el ser y la nada, el nacimiento y la muerte adquieren esa lucidez e intransigente ineluctabilidad de significado, propias de nuestra cultura y de nuestro modo de vivir. La metafísica griega ha establecido, por consiguiente, el sentido de la civilización occidental, no porque sea aquel olvido del ser, del que se habla en el interior del nihilismo heideggeriano, sino porque ha establecido este no ser del ente, que hace posible todo aprovechamiento tecnológico de la tierra. Que la metafísica no haya permanecido como un modo abstracto de pensar, cultivado por un círculo restringido de personas, sino que se haya convertido en la ciudad, las máquinas, la organización industrial e ideológica de nuestra civilización, se debe al hecho de que sólo si se piensa que el ente sale de y vuelve a la nada, se puede entonces proyectar la construcción y la destrucción total del ente. La historia de Occidente es el proceso de adquisición de rigor y de coherencia del pensamiento metafísico. Una vez que éste ha sacado al mundo a la luz, es inevitable y legítimo que Dios muera y encuentre su verdad en la técnica, la religión en el ateísmo, la civilización pretecnológica en la civilización de la técnica. De este modo se cumple de hecho la realización coherente del mundo.

La historia del cristianismo refleja este proceso de adquisición de rigor y progresiva dominación del nihilismo. De hecho, tal historia es la historia de la alianza del cristianismo con las formas emergentes del dominio nihilista (por consiguiente, es la historia de su captura por parte del nihilismo): alianza con la metafísica griega, con la ciencia moderna y, ahora, con la civilización tecnológica. La apertura al mundo por parte de la Iglesia Católica es el episodio más significativo de esta tercera alianza. Es esencialmente solidario con todo esfuerzo de 'desmitificación' del cristianismo. Toda desmitificación permanece de hecho completamente en el interior del mito fundamental y dominante de Occidente: el mundo.

Y al mismo tiempo lo refuerza, porque difunde la convicción de que se encuentra ahora en el camino, donde el mensaje cristiano podrá ser finalmente liberado de toda superestructura.

A su vez, las críticas dirigidas a la sociedad industrial avanzada no son sino el intento de hacer más coherentes y radicales las estructuras mismas de fondo de la civilización de la técnica. Es decir, pertenecen al movimiento por el cual el nihilismo se hace más racional y poderoso. En efecto, las capacidades tecnológicas actuales permitirían ya hoy la liberación respecto del hambre, del trabajo impersonal y de una cantidad de dolor y angustia todavía padecida por los hombres. Nos damos cuenta de que el aparato productivo es desviado hacia la producción cada vez más masiva de medios de destrucción y de defensa. La razón de esta desviación viene dada por la voluntad de defender una cierta estructura ideológica de la sociedad (democrática o comunista, capitalista o proletaria, cristiana o laica). Y se la quiere defender porque estamos convencidos de que en ella el hombre o una agrupación de hombres privilegiada pueden encontrar el camino de la felicidad. Pero la liberación ideológica del dolor (cristiana, laica, marxista) se sigue moviendo en el interior del mundo; y en el interior del mundo la liberación más radical respecto del dolor se está convirtiendo en la liberación tecnológica. La defensa de las ideologías (y la consiguiente movilización ofensivo-defensiva) provoca por consiguiente un retraso en la instauración de la efectiva felicidad que, en el interior del mundo (es decir, en el interior de la esencial alienación de Occidente), puede ser alcanzada por el hombre.

La cultura occidental no puede poner alternativa alguna al propio pensamiento dominante. Ni la alternativa puede provenir de aquellas formas de civilización, como las primitivas, que se han desarrollado sin alzarse hasta el pensamiento metafísico. La alternativa auténtica, la esencial y suprema revolución, ¿de hecho no exigen, ahora, que el mundo sea llevado al ocaso, y que por consiguiente se oculte también el cielo como término correlativo del mundo? Con el ocaso del mundo el sentido del lenguaje premetafísico vuelve a estar disponible para una interpretación todavía sin intentar. ¿En qué puede convertirse, en ella, θεός —una palabra, ésta, que pertenece a la lengua en la que llega a nosotros el mensaje cristiano—? La interpretación no intentada no es la vuelta al lenguaje premetafísico, sino la voluntad que puede querer que este lenguaje no hable la lengua del mundo. Si el ocaso de Occidente implica el ocaso del mundo, la espera del ocaso sigue siendo el paso decisivo: en ella empezamos a prestar atención al sentido

auténtico de la verdad del ser y a percatarnos así de la abismal impotencia de la civilización de la potencia. Empezamos a descubrir la enfermedad mortal. Pero ¿quién se preocupa de eso? Occidente es una nave que se va a pique, donde todos ignoran la vía de agua y trabajan asiduamente por hacer cada vez más cómoda la navegación y donde, por consiguiente, no se quiere discutir más que sobre problemas inmediatos, y se reconoce un sentido a los problemas sólo si se vislumbran ya las técnicas resolutorias específicas. ¿Pero acaso no surge la verdadera salud porque somos capaces de descubrir la verdadera enfermedad?

IV. Alienación y salvación de la verdad

1. Voluntad interpretadora y «palabra de Dios»

Comúnmente se dice que los documentos y restos históricos tienen que ser interpretados. La interpretación consiste en el insertar su inmediato significar en un significado más amplio. El significado de un templo griego viene a incluir así la historia del pueblo griego, y el significado de la Biblia se extiende hasta coincidir con una elaboración teológica total de la 'Palabra revelada'. Sin embargo, la interpretación empieza a actuar en un nivel mucho más originario. No tanto porque la reconstrucción filológica de un texto o la liberación de un templo griego respecto de las sucesivas superestructuras se funden sobre criterios que son a su vez formas de interpretación; ni tampoco porque no nos limitemos a interpretar los documentos y los restos del pasado, sino que interpretamos también los lenguajes y las obras del presente. La interpretación empieza a actuar en un nivel mucho más originario, porque la existencia misma del lenguaje y de las obras no empieza a manifestarse —es decir, no surge en el horizonte del aparecer del ente— con independencia de la interpretación. Sin la intervención de la interpretación, no sólo los lenguajes y las obras no revelan la gravidez y complejidad de su significado, sino que no aparecen en modo alguno como lenguaje y como obra: como tales, están por completo ausentes. El grabado sobre la piedra y el vuelo de los pájaros empiezan a presentarse como *palabra*, sólo en cuanto no nos detenemos en lo que de ellos aparece, sino que los entendemos como signos o aspectos visibles de un significado (es decir, de un significado diferente del significar en que ellos consisten). También el significado del que son signo y aspecto aparece —en el vaticinio aparecen las suertes favorables y las adversas, leídas cada cierto

tiempo en el vuelo de los pájaros—, pero la interpretación añade a cuanto aparece un *nexo*, que pone justamente a un cierto significado, es decir, a un cierto ente (la piedra grabada, el vuelo) como signo y aspecto de otro significado (la sentencia fijada sobre la piedra, la suerte).

La interpretación lleva al lenguaje al aparecer, del mismo modo en que lleva al aparecer las obras y las 'cosas'. Las 'cosas' más simples y comunes del mundo en que vivimos —la mesa, el vaso, la piedra, el árbol— no son ya simplemente algo dado, sino que son el resultado de la interpretación de lo que es dado. Incluso dejado sobre la mesa, después de la libación, el vaso sigue siendo para nosotros un vaso, es decir, algo que conserva la capacidad de ser utilizado de cierto modo. Incluso si, para la estación avanzada, el árbol no es ya más que un tronco, sin embargo sigue siendo para nosotros un árbol, o sea, algo vivo que en primavera echará nuevamente los brotes. Pero el vaso aparece como vaso y el árbol como árbol, cuando la brillante transparencia del cristal es entendida como signo y aspecto visible de una perdurable capacidad de contener el vino y el agua, y cuando la figura oscura del tronco es entendida como signo y aspecto visible de una vida que, aun adormecida, sigue. Así como ciertos sonidos de la boca humana o ciertos rasgos grabados sobre la piedra o trazados sobre el papel empiezan a aparecer como palabra, y como palabra determinada, cuando la interpretación los pone como aspectó y signo de un cierto significado, de igual manera algo empieza a aparecer como árbol cuando la interpretación asume una figura oscura, oblonga y rugosa como signo y aspecto de una vida vegetal. El modo en que la oscura figura del tronco es el signo y el aspecto de una vida vegetal, no es idéntico al modo en que φυτόν es el aspecto y el signo de tal vida (se podrá decir, por ejemplo, que, en el primer caso, el signo y el aspecto son correlativos con un 'individuo', en el segundo caso con una 'esencia': que allí el signo es signo de una cosa, aquí es signo de un signo); pero en ambos casos ocurre que se empuja el significado de algo hasta un significar más amplio y complejo, poniendo ese significado inmediato como signo, justamente, y aspecto visible del significar ulterior. El aspecto es el signo originario de una cosa: hasta tal punto originario que pertenece a la cosa misma. El signo es un aspecto que puede ser también hasta tal punto inesencial a la cosa que ni siquiera es ya considerado como propiedad de la cosa. Y sin embargo, no estamos en posesión de un criterio absoluto, sobre la base del cual podamos convencernos de

que el lenguaje es un aspecto inesencial de las cosas de las que habla.

Pero estamos también privados de un criterio absoluto, sobre cuyo fundamento se pueda poner de modo incontrovertible algo como signo y aspecto de otro. La interpretación lleva al aparecer los lenguajes, las obras, las 'cosas', o sea, lleva allí la historia del hombre como inmensa conexión de la totalidad de remisiones del signo a lo designado; pero la interpretación es una *voluntad* interpretadora, que no manifiesta la necesidad del nexo que une el signo con lo designado, sino que más bien impone el nexo, o sea, lo quiere en cuanto tal. Mientras que la necesidad del signo permanece desconocida —y por consiguiente, permanece como una pura posibilidad—, la historia es la voluntad interpretadora misma que, en el horizonte del aparecer del ente, *decide* que ciertos entes sean el aspecto y el signo de otros. Donde falta la necesidad —'Ανάγκη es el lugar donde habita la verdad—, toda clase de motivación del nexo entre signo y designado es en su esencia la decisión de instaurar el nexo.

Toda verificación empírica del nexo consolida la decisión, pero no cambia su esencia. Cada vez que nos topamos con ἄνθρωπος trazado sobre el papel, se interpreta este hecho óptico como una palabra, y precisamente como el modo en que en la lengua griega se menciona al hombre. Sobre la base de esta interpretación, los diferentes contextos en los que se presenta ἄνθρωπος vienen habitualmente a adquirir un significado que tenemos por aceptable. Pero esta verificación empírica del uso de la palabra ἄνθρωπος no excluye la posibilidad de que el hecho óptico ἄνθρωπος (y su contexto) no sea de algún modo una palabra (signo, aspecto), o que aquello de que habla sea distinto de lo que desde hace milenios es tenido por tal (de ahí que sea de nuevo la interpretación la que quiera la existencia de esta fe milenaria). Lo que desde el punto de vista hermenéutico, histórico, lingüístico, científico es una imposibilidad (que ἄνθρωπος signifique «hombre» es, a saber, un axioma de las *Geisteswissenschaften* y la negación de tal axioma es, aquí, una imposibilidad), es en cambio una posibilidad auténtica en el caso de que sea conmensurado con la 'Ανάγκη de la verdad. Cada vez que el vino es vertido en el vaso, es retenido por el fondo y por los lados: la interpretación, que quiere que el vacío rodeado por la brillante transparencia del cristal sea capaz de retener el vino ahí vertido, se verifica así empíricamente; pero, desde el principio, la verificación no descubre un nexo necesario entre el vacío rodeado por el cristal y la capacidad de retener el vino, y por consiguien-

te no excluye la posibilidad de una interpretacion diferente, que establezca nexos diferentes y suscite mundos nuevos.

La piedra, el fuego, la lluvia, el prójimo, la casa, los pueblos y sus costumbres y vicisitudes, sus palabras y las palabras de los dioses son ciertamente entes que aparecen, pero estos entes son los nexos queridos por la voluntad interpretadora. Eso no quiere decir eliminación de la diferencia entre lo dado y lo interpretado, sino que el sentido dado del mundo se manifiesta comprendido por el sentido querido (y no solamente es querido el sentido del presente y del futuro, sino que es también querido el sentido del pasado). Esta voluntad no es simplemente algo arbitrario y convencional (como sucede en la repetición neopositivista de la tesis sostenida por Hermógenes en el *Cratilo* platónico), sino que es la situación en la que nos encontramos y de la que no somos actualmente capaces de salir, incluso si tenemos conocimiento de la posibilidad de situaciones diferentes, es decir, de un sentido diferente del mundo. (Y sin embargo, que *nos* encontremos —en plural— en esta situación es, ello mismo, resultado del interpretar; es decir, se interpreta el mundo de tal modo que, dentro de ciertos límites, se pone que el prójimo interpreta el mundo del mismo modo como lo interpreto yo.)

La voluntad interpretadora saca también a la luz la 'Palabra de Dios'. Antes incluso de tener fe en esta Palabra y'en su infalibilidad, es preciso tener fe en su existencia, es decir, es preciso querer que ciertos hechos sean el signo y el aspecto de un Mensaje de salvación. Originariamente, no hay escucha de la Palabra, sino voluntad de que la Palabra sea. El aparecer de la Palabra es el aparecer de esta voluntad interpretadora —que está de fundamento de la fe o de la incredulidad religiosas—. Por consiguiente, ponerse a la escucha de la Palabra significa, ante todo, escuchar la voluntad, es decir, la fe originaria en la que se suscita la Palabra. A su vez, la escucha de la Palabra, en la que están los pueblos, es querida por la interpretación que lleva a los pueblos al aparecer del ente y lee en ellos la espera de Dios. Si es posible hablar de una infalibilidad del 'pueblo de Dios', que no puede dejarse superar por la voluntad y por la inteligencia del individuo en cuanto individuo, es la voluntad interpretadora, por otra parte, la que quiere la existencia real del pueblo de Dios y de su infalibilidad, y lleva así consigo al aparecer lo que, con independencia de la voluntad interpretadora, aparecería como una pura esencia posible.

2. El principio de no contradicción y la experiencia

Una vez que la voluntad interpretadora ha llevado al aparecer la vicisitud histórica de la existencia humana, es inevitable que la historia de Occidente se muestre como el desarrollo de la alienación más profunda y esencial del hombre. El sentido que la historia de Occidente adquiere inevitablemente sobre el fundamento de la voluntad interpretadora es también, sin embargo, lo que pertenece a esta historia de modo más oculto y desconocido. Toda denuncia histórica de la alienación del hombre —la denuncia religiosa del *status deviationis* y la marxista de la alienación económica, la denuncia psicoanalítica de la alienación psicológica, la denuncia filosófica de Platón y de Hegel, de Nietzsche y Heidegger— crece de hecho en el interior de un horizonte común e invisible, que circunda y dirige la historia de Occidente y, ahora, de todo pueblo de la tierra. La apertura de este horizonte es la alienación esencial en la que se desarrolla nuestra historia. La metafísica griega ha abierto el horizonte de la alienación esencial: el fundamento oculto del pensamiento metafísico es la convicción abismal de que *el ente, en cuanto ente, es nada.*

En cuanto nos mantenemos en el interior del horizonte de la alienación, esta última parece solamente una afirmación irresponsable, desmentida del modo más explícito por cuanto nos es transmitido por el pensamiento griego. Ahí no hay duda de que la contraposición del ente con la nada es la base del pensamiento platónico y aristotélico, que, con relación al eleatismo, introduce un nuevo sentido del ser, poniendo al ser no ya como el puro ser indeterminado, sino como la concreta totalidad de los entes. Y ahí no hay duda de que el principio de no contradicción es la expresión más explícita y radical de la oposición del ente con la nada. ¿De qué modo, por tanto, puede decirse que el fundamento de la metafísica —y, por consiguiente, el fundamento de toda la historia de Occidente— es la convicción de que el ente, en cuanto ente, es nada?

Y, sin embargo, en el principio de no contradicción se afirma esencialmente el no ser del ente precisamente en el acto en el que se le quiere excluir del modo más perentorio. Se manifiesta bajo la forma de su contrario. El hallazgo de la esencia oculta del principio de no contradicción no tiene nada que ver con la interminable serie de críticas, a las que tal principio ha sido sometido en el ámbito del pensamiento occidental: no sólo porque —según la indicación del libro IV de la *Metafísica* aristotélica— toda crítica se funde sobre

el principio mismo que quisiera negar, sino porque el ámbito en que tales críticas se mueven está esencialmente dominado y determinado por esa convicción abismal del no ser del ente, del que el principio de no contradicción es la más precisa y encubierta formulación. En una de sus formulaciones fundamentales, el principio de no contradicción niega que *lo mismo* (τὸ αὐτό) *sea y no sea al mismo tiempo* (κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι καὶ μὴ εἶναι, Aristóteles, Metafísica, 1061 b 36). Eso significa, por un lado, que *lo diferente* puede ser y no ser al mismo tiempo, es decir, que en cierto tiempo algunos de los entes son y otros —aquellos que todavía no han sido generados o que ya han sido destruidos— no son; y, por otro lado, significa que, en diferentes tiempos, lo mismo es y no es: antes de nacer y después de su perecer no es, y es entre el nacimiento y la muerte. Al principio de no contradicción pertenece esencialmente la convicción de que a los entes les esté permitido *no ser*. Esta convicción les pertenece incluso cuando en ella no se hace mención alguna del tiempo, ya que el ente cuya no contradictoriedad se pone es pensado como lo que, en cuanto tal, puede no ser. El principio de no contradicción establece la oposición del ente con la nada, pero es el *ente en cuanto* es el que se opone a la nada, y no el ente en cuanto no es —en donde este 'en cuanto no es' expresa un aspecto esencial del ente en cuanto ente.

El pensamiento metafísico supera al eleatismo porque opone a la nada no sólo el puro ser indeterminado, sino todo *ente* determinado: μὴ ὂν οὐχ ἕν τι, ἀλλὰ μηδέν («el no ser no es algo, sino que es nada», Platón, *República*, 478 b-c): *todo* algo (τι), o sea, *todo* ente es no-nada. Y sin embargo, la metafísica es la convicción de que al ente, en cuanto ente, le esté permitido no ser (en cuanto no ha nacido todavía, o ha perecido ya, o en cuanto, siendo, habría podido no ser y podría no ser). Los dioses de la metafísica son eternos, ingenerables, incorruptibles no en cuanto entes, sino en cuanto son entes privilegiados respecto de los entes que pueden no ser. Con independencia de los privilegios, al ente en cuanto ente le está permitido no ser. Por consiguiente, al afirmar que el ente no es (cuando no es, o en cuanto podría no ser), la metafísica piensa que la no-nada es nada.

Al abrir el horizonte del no ser del ente, donde el ente sale de y vuelve a la nada y permanece como lo que habría podido y podría ser una nada, la metafísica prepara la dimensión en la que puede encontrar un lugar el proyecto científico-tecnológico de la producción-destrucción del ente en cuanto tal. Podemos proponernos producir y destruir la totalidad del ente, sólo en cuanto el ente haya

sido inicialmente pensado como una nada. La mayor e inevitable ceguera del pensamiento empírico-positivo-científico-operativo-antimetafísico de nuestro tiempo consiste en su incapacidad de divisar la propia esencial alienación y por ello la propia esencia metafísica. Desde la metafísica griega hasta la civilización de la técnica, la alienación ha olvidado el ser del ente, separando al ente de su ser. El ser del ente es el no ser una nada por parte del ente: decir que el ente *es*, significa decir que el ente no es una nada. La alienación piensa que al ente le está permitido no ser (cuando no es, o en cuanto habría podido o podría no ser): justamente, en esta separación del ente respecto de su ser piensa la alienación que la no nada es nada. La historia de Occidente es el desarrollo preciso de la postura que piensa y vive el ente como una nada, y por consiguiente es, en el sentido más preciso, la historia del nihilismo.

En esta historia el gigantesco intento de construir un saber incontrovertible e infalible es, en su esencia oculta, el intento mismo de poner, incontrovertible e infaliblemente, el no ser del ente. En la cultura occidental todo saber infalible e incontrovertible es ὕβρις. Pero esta afirmación no tiene nada en común con una forma cualquiera de escepticismo, problematicismo, historicismo, ya que el descubrimiento de la alienación esencial de Occidente es posible sólo para un pensamiento que de algún modo se sustraiga de ahí y consiga ponerse como testimonio de la verdad del ser. Todavía hoy el principio de no contradicción y la experiencia permanecen como el fundamento de todo intento de construcción de un saber incontrovertible e infalible. Si en el principio de no contradicción la oposición del ente con la nada está dominada y sustentada por la convicción del no ser del ente, desde Aristóteles a Husserl la posición de la experiencia como principio primero, indemostrable y de por sí evidente, no es un dejar que los entes sean tal como aparecen, sino que es un recibir lo que aparece, en el interior de la convicción del no ser del ente. Esta convicción se convierte, así, en la certeza de que el no ser del ente no es simplemente un concepto de la razón, sino la evidencia suprema y concreta que los hombres tienen constantemente ante sus ojos: ¿no es de hecho la experiencia el testimonio indiscutible de que los entes nacen, se transforman, mueren, es decir, que salen de y vuelven a la nada? Que los entes hayan sido y vuelvan a ser una nada, ¿no es la ley suprema y supremamente evidente del 'mundo'? El pensamiento que atestigua la verdad del ser tiene la tarea de llevar el 'mundo' al ocaso. Las cosas del 'mundo', que (desde el punto de vista de la alienación) todavía son una nada o han devenido ya una nada, no pueden aparecer, es

decir, no pueden estar presentes en la experiencia tal como lo están cuando les acaece ser. ¿Cómo, por tanto, puede afirmarse que de lo que está ausente de la experiencia —de aquello que, en cuanto no es, tiene que estar también ausente de la experiencia— la experiencia *atestigua* su nulidad y su anulación en el proceso de devenir? El pensamiento que lleva al 'mundo' al ocaso no se propone negar lo que aparece, sino que presta verdadera escucha a los entes que aparecen y en la verdad de la escucha el devenir y la historia se presentan como el proceso de la manifestación de la inmutable totalidad del ente. Como en el trayecto del sol, el devenir es la manifestación de lo inmutable.

En cuanto horizonte de la alienación del sentido del ser, el 'mundo' no tiene nada que ver con una forma cualquiera de postura mundana: todo espiritualismo, misticismo, trascendentismo, pertenecen al 'mundo' tanto como el materialismo, el laicismo, el inmanentismo; la ciudad celeste tanto como la ciudad terrena. El no ser del ente es tan esencial al concepto de un dios creador como al concepto de un hombre creador. La alienación es objeto continuo de discusión, pero para saber qué sea la verdadera alienación es necesario que sepamos llevarla al testimonio de la verdad del ser. Si falta la referencia a la verdad, como lugar en el que se abre el sentido originario de la 'Ανάγκη —y, por consiguiente, de la incontrovertibilidad y de la infalibilidad—, lo que para algunos es alienación, para otros es salvación; y los encuentros entre las concepciones del mundo opuestas son el choque entre las voluntades de poder opuestas, cada una de las cuales quiere imponer su propio modo de dominación de los entes, o sea, su propio modo de organizar en el 'mundo' el no ser y la *nadificación* de los entes en consideración a la felicidad sobre la tierra o a la salvación del alma. En ausencia de la verdad, el encuentro de las culturas y de las concepciones del mundo es un encuentro de fuerzas, donde las motivaciones y las razones contrapuestas son la máscara que oculta la esencial no-verdad de la fuerza, donde es inevitable que la 'verdad' sea sucesivamente personificada por la fuerza predominante, y donde el rechazo mismo de la voluntad de poder deviene una forma de esta voluntad. Mientras nos mantengamos en el 'mundo', la condena de la voluntad de poder está destinada a quedar sin fundamento, ya que la expresión originaria de la voluntad de poder es justamente la apertura del 'mundo', como horizonte en el que se hace posible el dominio ilimitado sobre la totalidad del ente.

3. «Mundo» y «Palabra de Dios»

En nuestra historia, el 'mundo', en cuanto horizonte abierto por la metafísica, ha devenido la única escucha. Cada acontecimiento de la historia de Occidente surge en el interior de esta única escucha enferma. La escucha enferma hace también disonante la 'Palabra de Dios'. Desde hace tiempo y en los más diferentes modos el humanismo moderno acusa al pensamiento griego de haber sofocado el espíritu del cristianismo. La Iglesia ha hecho cada vez más suya esta enseñanza del pensamiento moderno, y hoy se ha abierto camino la convicción de qué se encuentra ante un giro decisivo. Las críticas a la teología tradicional y a las formas tradicionales de la organización política de la Iglesia están dirigidas a una cultura que está directamente dominada por el pensamiento griego. La Iglesia va sustituyendo una implantación cultural animada por la metafísica griega por una implantación determinada cada vez más por las formas más características de la cultura moderna. La Iglesia cree cada vez menos en la filosofía y cada vez más en la ciencia y en la tecnología. Ahora se confía al saber científico la tarea de determinar lo que sea la 'naturaleza' y lo que esté, por consiguiente, de acuerdo y en contraste con la 'naturaleza'. Cuando tenga que discutirse en el ámbito teológico el problema del trasplante del cerebro, será a la ciencia a la que se confíe la tarea de verificar la permanencia de la 'persona'; y con la verificación metodológica no podrá no presentarse la determinación científica del sentido del hombre.

La alianza del cristianismo y de la Iglesia con la cultura moderna es profundamente coherente, incluso si esta coherencia permanece desconocida y es al contrario interpretada como una revolución. Lo que de hecho sigue siendo esencialmente ignorado es que la cultura moderna y la civilización de la técnica son el modo como hoy se manifiesta y domina el horizonte abierto por la metafísica griega. Es decir, son el modo más riguroso y poderoso en que domina la alienación esencial de Occidente. La apertura del cristianismo y de la Iglesia al 'mundo moderno' es, por consiguiente, la apertura a la forma más rigurosa y poderosa de la alienación; y la apertura actual es plenamente coherente con la apertura inicial al pensamiento griego, en cuanto constituye la forma originaria y fundamental de la alienación de la verdad del ser. Cuando se acusa al pensamiento griego de haber sofocado el espíritu del cristianismo, no nos damos cuenta de que el terreno nuevo sobre el cual se quiere llevar al 'pueblo de Dios' se sigue extendiendo en el interior del

'mundo', es decir, en el interior de la dimensión en la que los entes son pensados y vividos como una nada y donde, ya sea Dios, ya sea la ausencia de Dios, son invocados como condiciones de la posibilidad del no ser del ente. Después de haber acogido la filosofía clásica y la ciencia moderna, hoy el cristianismo está viviendo los problemas determinados por su consentimiento de la civilización de la técnica —la cual se encuentra ahora en condiciones de absorber y armonizar las instancias fundamentales del humanismo moderno—. En esta conformidad se mueven todas las fuerzas y los fermentos innovadores del mundo católico y protestante, todas las aperturas al mundo auspiciadas, todas las desmitificaciones. Al superar la postura inicial de rechazo o de desconfianza hacia el pensamiento griego, la ciencia moderna, la organización tecnológica de la existencia, el cristianismo ha ido liberándose de lo que sucesivamente se manifestaba como no perteneciente a su esencia, tomando así conciencia de su no estar ligado a una concepción cosmológica, científica, política, económica, ideológica. Incluso en el ámbito filosófico, la Iglesia permite un pluralismo que quita al tomismo la posición de privilegio hasta aquí mantenida. Esta progresiva liberación de la esencia del cristianismo, este su estar constantemente en condiciones de ir al paso con el desarrollo de la cultura occidental, hace todavía más oculta la permanencia de la alienación, en cuyo interior va cumpliéndose la liberación de la esencia del cristianismo[1]. Para el pensamiento que atestigua la verdad del ser, la liberación de la esencia de la 'Palabra' no exige simplemente un cambio ulterior y más decidido de la relación con la cultura, que se añada, en su misma dirección, a los ya cumplidos; no exige simplemente la más radical desmitificación del κήρυγμα: esa liberación puede empezar a acaecer sólo cuando empiece el ocaso del fundamento mismo de la civilización occidental, el ocaso de la escucha enferma que hace disonante la Palabra y dirige el propio proceso histórico de la liberación de su esencia.

Al surgir, la Palabra no ha curado la enfermedad de la escucha, sino que ha quedado contagiada por ella. Desde el momento en que la lengua griega expresa la Palabra, el no ser del ente se apresta a

---

[1] A esta liberación corresponde, sobre todo en la teología católica, el concepto de un desarrollo histórico de la formulación del dogma. Tal desarrollo es posible sólo en cuanto haya contradicción entre la forma y el contenido del dogma: de otro modo, el abandono de la forma vieja por la nueva sería un dejar caer una parte del contenido. Con frecuencia se dice que la forma vieja es solamente inadecuada al contenido: pero la contradicción está justamente en el hecho de que el contenido es expresado por lo que no lo expresa —justamente, porque lo expresa inadecuadamente.

convertirse, a través del lenguaje, en el horizonte expresivo de la Palabra, y el significado de la criatura y del creador, del padre y del hijo, del bien y del mal, culpa, expiación, encarnación, redención sigue siendo determinado y medido por tal horizonte. En cuanto contagiada por la enfermedad de la escucha, la Palabra no puede salvar, y no se puede poner el problema de su verdad e infalibilidad: pertenece a la vicisitud en la que se ha perdido la esencia del hombre y de la verdad. Pero, aun enferma, ¿la Palabra sobrevive o bien, como acontecimiento sustraído de la alienación, ha muerto ya, o no ha nacido nunca? Si lo que la Palabra dice no puede ser pensado más que en función de la alienación —si, por ejemplo, 'creación' significa necesariamente que la criatura habría podido ser y podría volver a ser una nada— entonces sigue estando definitivamente cerrado todo encuentro entre la verdad del ser y el cristianismo. Pero si la Palabra sigue hablando incluso cuando se la sustrae del sentido alienado del ser, es decir, si un Mensaje sobrevive al ocaso del 'mundo', se abre entonces la posibilidad de que la Palabra sea acogida en la escucha de la verdad del ser. La posibilidad de distinguir el 'mundo', en cuanto tal, de lo que, humano o divino, aparece en el 'mundo' (y, al aparecer ahí, es determinado por él), es la posibilidad —y, por consiguiente, al mismo tiempo, la posibilidad de la imposibilidad— de volver a escuchar las cosas fuera del 'mundo'. ¿Al encuentro de qué transfiguración van? ¿O el ocaso del 'mundo' es inevitablemente su ocaso? El pensamiento que atestigua la verdad del ser se encamina hacia la nueva escucha de las cosas y de las palabras. Al empezar a salir del 'mundo', la Palabra empieza a parecer, en la nueva escucha, un *problema,* esto es, un decir, que en verdad no aparece todavía ni como ligado a la verdad, ni como negación de la verdad.

4. Necesidad originaria, lo mortal, el «mundo»

El lugar respecto del cual el problema es verdaderamente problema, el error verdaderamente error, es la verdad del ser. En ellos se abre el sentido de lo originario (y el carácter originario del sentido). Lo originario es la *necesidad* originaria, es decir, la ligadura que une el aparecer del ser de los entes con la autonegación de todo decir que se ponga como negación de tal aparecer. Esta autonegación —que es tal sólo en cuanto no sea tan simplemente enunciada, sino en cuanto se muestre en su concreta determinación[2]— es la

[2] Cf. «Volver a Parménides», págs. 65-84.

incontrovertibilidad de la verdad del ser: la verdad es incontrovertible, porque toda negación de la verdad consiste en la negación de la propia existencia. La autonegación de la negación compete a la negación no en cuanto la negación sea esta o aquella negación, sino en cuanto la negación es negación. Eso significa que la verdad no puede ser desmentida por el surgir de una forma cualquiera de negación: la verdad es el dominio originario sobre la totalidad del futuro, precisamente en cuanto la autonegación de la negación de la verdad compete a la negación no en cuanto particular (en cuanto es esta o aquella forma de negación), sino a la negación en cuanto universal, es decir, a la esencia de la negación. Este dominio del futuro a través de la autonegación de la esencia de la negación es la infalibilidad de la verdad. Ὕβρις es, en cambio, la voluntad de mantener algo a lo que no corresponde la autonegación de la negación de la cosa cualquiera.

Si la verdad del ser es el aparecer de la inseparabilidad del ente y del ser del ente, y por tanto es el aparecer de la eternidad de cada ente (del más umbrátil y difuminado hasta el más rico y concreto, del más ideal al más real, imaginado y vivido, humano y divino), y si el aparecer de la verdad del ser es el ente cuya esencia es la apertura de la verdad de cada ente, el aparecer de la verdad del ser no es entonces una actividad que salga de y vuelva a la nada, o que empiece a y deje de aparecer, sino el lugar ya desde siempre abierto en el que llega a manifestarse cada acontecimiento y se anuncia cada palabra. Milenios de historia y la totalidad del tiempo se despliegan en el interior de este lugar eterno, en que consiste la esencia del hombre. El eterno aparecer de la verdad del ser está abierto al surgir del acaecimiento. La tierra es la totalidad del acaecimiento que surge en el círculo eterno de la verdad del ser. Y, por consiguiente, no sólo es la totalidad del acaecimiento histórico, sino que incluye todo ciclo posible. Eso significa que la tierra es cuanto de sí dona la totalidad eterna del ente al aparecer de la verdad. Si la verdad del ser es aquello que es necesario decir de cada ente —si la verdad es el Predicado del ente—, el aparecer de la verdad es el fondo sin el cual ningún ente y ningún acaecimiento pueden aparecer. El Predicado pertenece a la esencia del ente en cuanto tal, y un ente que aparezca sin el aparecer del Predicado no es un ente: un ente es aquello a cuya esencia pertenece el Predicado, de modo que el concepto de un ente que aparezca sin el aparecer de la verdad del ser es el concepto de un ente que aparece sin él mismo.

En cuanto abierta al acaecimiento de la tierra, la verdad del ser está expuesta a la irrupción del error. No en el sentido de que la

verdad pueda convertirse en errónea, sino en el *sentido de que* la verdad del ser y de la tierra no aparece ya sola, sino que aparece junto con el error, es decir, con la convicción que tiene como contenido la negación de la verdad. El error originario, que es el fundamento de todo posible errar, es la convicción de que la tierra es el todo con el que tenemos que vérnoslas sin falta. Esta convicción está en el fundamento de la existencia histórica del hombre, y no tiene nada que ver con una 'concepción inmanentista' de la realidad. El fundamento de todo posible errar no es una concepción filosófica, sino el acontecimiento por el que el hombre se convierte en mortal. La convicción de que la tierra es el todo seguro, *aísla* la tierra de la verdad del ser, es decir, la quiere como el todo que aparece. La verdad del ser y de la tierra sigue apareciendo, pero contrastada por la voluntad que quiere la tierra como el todo seguro. Puesto que nada aparece si no aparece la verdad del ser, la tierra aislada de la verdad del ser —o sea, la tierra como contenido de la convicción de que ella es el todo seguro— es una nada. Al querer la tierra como el todo seguro, se quiere el no ser de la tierra, y la seguridad de la tierra es la apariencia que, al mismo tiempo, expresa y oculta el no ser de la tierra. Aislado de la verdad, el acaecimiento de los entes de la tierra deviene su salir de y volver a la nada, e identificado con uno de los entes de la tierra aislada el hombre se convierte en mortal.

Los entes de la tierra —la región de lo más seguro— son vividos como una nada que sale de y vuelve a la nada. Esta vida precede y funda el pensamiento metafísico. La filosofía, al nacer en Grecia como metafísica, es el pensamiento que se hace testimonio y protección del no ser del ente. La metafísica griega y la historia de Occidente son el testimonio del acontecimiento por el que el hombre ha devenido mortal; el 'mundo' es el testimonio del aislamiento de la tierra. La historia de Occidente, como historia del nihilismo, no es por tanto un simple errar debido a la impericia intelectual del hombre, sino que es la expresión auténtica de la esencia mortal en la que sigue estando alienada la esencia originaria del hombre. En la historia de Occidente, el intento por construir un saber incontrovertible e infalible es la voluntad por asegurarse de la seguridad de la tierra aislada y la ἐπιστήμη es ὕβρις, la prevaricación sobre la verdad del ser, que atribuye a la tierra aislada la incontrovertibilidad que corresponde a la verdad. El principio de no contradicción es la βεβαιωτάτη ἀρχή, en la que el no ser del ente está en el fundamento de la oposición del ente con la nada; y τὰ φαινόμενα (la experiencia) son los entes de la tierra aislada

que, en el interior de la ἐπιστήμη, son puestos como evidencia absoluta. La tierra aislada es lo más seguro, pero en cuanto en lo más seguro aflora su no ser, lo más seguro tiene que ser constantemente asegurado. Los dioses premetafísicos, la incontrovertibilidad del pensamiento metafísico, la ciencia y la transformación tecnológica del 'mundo' son los modos en que los mortales se aseguran la tierra aislada y protegen a los entes del peligro de su no ser. La crisis de la metafísica como contemplación coincide con la conciencia de que el hombre puede asegurarse la tierra sólo convirtiéndose en amo de la producción y destrucción de los entes.

La verdad es infalible porque domina la totalidad del futuro a través de la autonegación de la esencia de la negación de la verdad. Pero la verdad no es infalible en cuanto el aparecer de la verdad (este genitivo es, al mismo tiempo, objetivo y subjetivo) está abierto a la irrupción de la voluntad que quiere el aislamiento de la tierra. El fallo de la verdad no es su convertirse en error, sino su caer en un contraste en el que el error disputa a la verdad el aparecer de los entes. Incontrovertible e imperecedera, la verdad del ser está presente incluso en el error y en la alienación más abismal, y es el fundamento del aparecer de todo error y alienación. La existencia de los mortales no es el ocaso, es decir, el desaparecer de la verdad del ser, sino el contraste entre el eterno aparecer de la verdad del ser y el aislamiento de la tierra. Los mortales son inmortales contrastados por el aislamiento. Si el contraste entre verdad y error es aquello que está ante los mortales, los mismos no se interesan y no nombran más que a los entes de la tierra aislada, y se convierten en sus testigos. En la vida cotidiana —que es el modo en que, para cada uno de nosotros, la esencia mortal queda atestiguada por la civilización de la técnica— nos interesamos por cualquier otra cosa antes que por la verdad del ser, que, sin embargo, está ante nosotros, fundamento de toda manifestación de los entes. Es justamente la efectividad de este alejamiento de la verdad imperecedera el fundamento de la afirmación de que el aparecer de la verdad está contrastado por el aparecer del aislamiento de la tierra. Es decir, es la verdad misma la que pone (de modo incontrovertible) su propio ser contrastada por el aislamiento de la tierra (mientras que es sobre el fundamento de la voluntad interpretadora sobre lo que se afirma la existencia efectiva de la historia y de la alienación de Occidente).

5. La antinomia de la «Palabra de Dios»

También la 'Palabra de Dios' pertenece a la tierra. Al crecer en la soledad de la tierra y en el 'mundo', la Palabra ha devenido un modo con el que los mortales se aseguran la tierra y su salvación. La seguridad y la salvación son pensadas y vividas como seguridad y salvación del ente que, en cuanto ente, es nada. El pensamiento que atestigua la verdad del ser invoca el ocaso del aislamiento de la tierra y de la esencia mortal del hombre. En este ocaso está contenido el fundamento de toda salvación posible, y a este ocaso debe dirigir toda palabra que se anuncie como vía de la salvación. En la invocación del ocaso de la tierra aislada, el testimonio de la verdad del ser se extiende hacia la nueva escucha de la Palabra. No se trata de escucharla de nuevo, sino de dejar que hable, tal como nos habla —en cuanto somos el eterno aparecer de la verdad del ser— desde que pertenece al ofrecimiento de la tierra. La nueva escucha es el ocaso de la escucha enferma, donde la verdad sigue siendo la escucha que ya es, desde cuando la Palabra le habla. Como invocación del ocaso de la soledad, el pensamiento que atestigua la verdad del ser es ya el comienzo del ocaso. Pero nada más que el comienzo —y puede ser al mismo tiempo el fin del testimonio—. La verdad del ser empieza a ser atestiguada por el pensamiento, pero las obras del aislamiento siguen dominando la tierra, y la tierra misma ha devenido la obra de la civilización de la técnica, que es el más poderoso y riguroso testimonio del ser de los entes de la soledad. La invocación del ocaso de la soledad invoca el ocaso del 'mundo', es decir, de la tierra como obra de la alienación. Pero, como invocación del ocaso, el pensamiento que atestigua la verdad del ser puede empezar a extenderse hacia la nueva escucha de la tierra y de toda palabra de la tierra. No se trata de inventar cosas nuevas, sino de dejar que las palabras de la tierra digan lo que dicen desde cuando han sido ofrecidas a la verdad del ser.

Al empezar a salir de la escucha enferma, la 'Palabra de Dios' empieza a aparecer como problema, por consiguiente, como posibilidad de que dirija hacia el ocaso de la soledad de la tierra. Esta es la posibilidad de que lo que ha sido capturado por la soledad de la tierra tenga la capacidad de liberar de la soledad. Pero esta posibilidad se funda sobre la posibilidad de que la Palabra pertenezca a la verdad, ya que si la verdad es de hecho contrastada por el error, por otra parte sólo la verdad puede llevar al error al ocaso. Al empezar a hacerse oír fuera del 'mundo', la Palabra es por tanto un problema, justamente en el sentido de que se presenta la posibili-

dad de que pertenezca a la verdad del ser. Esta posible pertenencia es la posibilidad de la infalibilidad de la Palabra. En cuanto abierto al acaecimiento de la tierra, el eterno aparecer de la verdad del ser no es la manifestación de la concreta riqueza del todo, sino que es el horizonte finito en el que esta riqueza se manifiesta en su forma más abstracta; es así la estructura originaria de la verdad, abierta a la revelación posible de su propio cumplimiento. El aislamiento de la tierra y la alienación de Occidente son el errar fuera de este carácter originario; pero a la verdad se le escapa el semblante de su propio cumplimiento. El eterno aparecer de la verdad del ser no es el todo de la verdad, precisamente porque no es el aparecer de la concreta riqueza del todo. Se abre así la posibilidad de que toda palabra, que se ponga como problema por la estructura originaria de la verdad, sea el anuncio de los rasgos o del sentido último de ese cumplimiento oculto de la verdad. Es posible que tales palabras anuncien algo que está ligado a la verdad originaria a través de un recorrido todavía desconocido. La posibilidad de que la 'Palabra de Dios' pertenezca a la verdad del ser —la posibilidad de la infalibilidad de esta Palabra— es la posibilidad de que indique el semblante del cumplimiento oculto de la verdad. En cuanto la Palabra se hace oír fuera del 'mundo', no es una explicitación del sentido del ser (no es una ontología): pero es posible que una ligadura oculta una la Palabra con la verdad, y que cuanto sigue siendo anunciado por la Palabra indique el cumplido semblante de ese sentido del ser que se muestra de modo explícito en la estructura originaria de la verdad. Pero la posibilidad de que la Palabra esté ligada a la verdad del ser se abre al mismo tiempo a la posibilidad de que la Palabra (y toda palabra que se ponga como problema) esté ligada a la soledad de la tierra y que la acogida de la Palabra sea la perdición en la que se cierra definitivamente el ocaso de la soledad. A la verdad no puede no pertenecer la decisión que elige la acogida o el rechazo de la Palabra. La indecisión es un modo de decidirse por la elección de la no acogida.

La Palabra se anuncia explícitamente como 'Palabra de Dios' y, por lo tanto, como absoluta. A los ojos de la verdad, esta condición de absoluta e infalibilidad de la Palabra significan su pertenencia posible a la verdad del ser. (Sobre esta pertenencia posible se funda la posibilidad de que guíe al ocaso de la soledad de la tierra.) Pero en la Palabra se dice también que el 'pueblo de Dios' está ligado y destinado a la escucha de la Palabra. A los ojos de la verdad, este destino es la posibilidad de que, una vez surgida como ofrecimiento perteneciente al ofrecimiento de la tierra, la Palabra

sea acogida en el círculo eterno del aparecer de la verdad del ser y, acogida de este modo, permanezca allí para siempre. Este posible destino es la posible infalibilidad del pueblo de Dios. Pero la posibilidad del destino no protege al destino de la irrupción del aislamiento de la tierra. Es posible que al pueblo de Dios se le garantice su acogida de la Palabra, pero la acogida es contrastada por la voluntad que encierra la Palabra en la tierra aislada y la oye hablar en la soledad de la tierra. En cuanto el eterno aparecer de la verdad del ser es contrastado por el aislamiento de la tierra, la posible verdad de la Palabra y el posible destino a la escucha de la Palabra están implicados en este contraste. Desde que el ofrecimiento de la tierra ofrece la Palabra a la verdad, la Palabra es un contraste entre su pertenencia posible a la verdad del ser (al indicar el semblante de la perfección de la verdad) y su ser presa y expresión del aislamiento de la tierra y de la alienación de Occidente; entre su posible infalibilidad y las formas históricas del errar que, cada vez más poderoso y riguroso, crece fuera de la verdad del ser. Y la escucha de la Palabra es un contraste entre la posible infalibilidad del pueblo de Dios, es decir, entre su posible destino a la acogida definitiva de la Palabra, y su errar en la soledad de la tierra y en el 'mundo'.

El contraste entre la verdad y el aislamiento de la tierra exige que los dos que contrastan permanezcan en el aparecer. Pero la llegada de la metafísica rompe el equilibrio del contraste. En la historia del hombre la metafísica es el primero y el único testimonio del sentido del ser; pero la metafísica no atestigua el sentido del ser, tal como es custodiado en la verdad del ser, sino el sentido que el ser de los entes asume en el aislamiento de la tierra. La historia de Occidente es la progresiva dominación de este testimonio, donde los mortales, al proyectar el control de la producción y destrucción del ente en cuanto tal, contraponen el ente con la nada en el interior de la fundamental convicción del no ser del ente —los mortales «bicéfalos [δίκρανοι] para los cuales el ser y el no ser son y no son lo mismo» (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν, Parménides, fragmento 6, vv. 8-9). El testimonio del no ser del ente (que se produce en la forma de la contraposición del ente con la nada) rompe el equilibrio del contraste entre la verdad y el aislamiento de la tierra, ya que la verdad, que permanece, sin embargo, en su eterno aparecer, queda, en el contraste, no atestiguada, mientras que las obras y los lenguajes de Occidente se extienden sobre la tierra como explicitación cada vez más coherente del sentido alienado del ser. El desequilibrio del

contraste no apaga la verdad, no apaga, por consiguiente, la verdad posible de la Palabra y del destino a su escucha, pero agrava su enfermedad, es decir, su incapacidad de llevar al ocaso la soledad de la tierra. Y sin embargo, en la historia del hombre, la aventura que puede llevar al ocaso la soledad de la tierra puede ser solamente la verdad, sobre todo en cuanto se revele la perfección de su semblante. Escuchada de nuevo fuera del 'mundo', ¿puede ser la Palabra esta llegada?

6. La voluntad interpretadora como fundamento posible de salvación

Pero el pensamiento que atestigua la verdad del ser escucha de nuevo fuera del 'mundo' también a la voluntad interpretadora, y es sobre la voluntad interpretadora así de nuevo escuchada, sobre lo que se funda la afirmación de que la historia de Occidente es la historia del nihilismo. La interpretación de la tierra pertenece a la tierra (es uno de los entes que empiezan a aparecer con el ofrecimiento de la tierra a la verdad) y queda por lo tanto implicada en el contraste en el que la verdad y el aislamiento de la tierra se disputan la tierra. En la vida de los mortales, la interpretación de la tierra es un contraste entre la voluntad que interpreta la tierra a la luz de la verdad del ser, y la voluntad que cumple esta interpretación en el interior del aislamiento de la tierra. Con la llegada del pensamiento metafísico, que atestigua el sentido del ser tal como se revela en el aislamiento, el equilibrio del contraste se rompe, y la interpretación de la tierra se cumple bajo la dirección y el dominio, cada vez más dominadores y poderosos, de la alienación de Occidente. Los sonidos, los colores, las figuras son interpretadas como signos y aspectos de significados organizados en el interior del 'mundo', y los mismos signos y aspectos son entendidos como partes del 'mundo'. Los sonidos, los colores, las figuras son entes, entendidos como una nada, que se ponen como signo y aspecto de los diferentes modos de proyectar el no ser del ente en el interior del 'mundo'. La interpretación se convierte así en la condición fundamental para el control de la producción y destrucción de los entes. Ciencia y técnica no dominan a los entes en su ser simplemente manifiestos, sino en cuanto signos y expresión del 'mundo'.

En la invocación del ocaso de la soledad de la tierra se presenta una interpretación diferente de la tierra. No en el sentido de que φύτον no sea ya interpretado como signo y aspecto del significado

«planta», la brillante transparencia del cristal como aspecto y signo del vaso, la figura oscura del tronco como aspecto y signo del árbol; sino en el sentido de que los signos, los aspectos y los entes de los que aquellos son signo y aspecto, son dejados en la verdad del ser, es decir, como entes eternos, a los que ni por naturaleza ni por técnica humana se les permite salir de y volver a la nada. (El mismo nexo que, en la interpretación, une al signo con lo designado, es un ente eterno; y la posibilidad de que el signo sea unido, en una interpretación diferente, a un designado diferente, es la posibilidad de que la eternidad de aquel nexo se acompañe de otras conexiones eternas del signo con designados diferentes.) Pero la invocación del ocaso de la soledad de la tierra está rodeada por el crecimiento cada vez más vertiginoso de las obras de la soledad atestiguada por el 'mundo'. La civilización de la técnica es el modo en que hoy se cumple este testimonio, y a esta civilización pertenecen también el vaso puesto sobre la mesa, el árbol al que se le deja crecer, las palabras griegas, concebidas mediante las categorías de una gramática que se funda sobre la metafísica griega. La voluntad, que interpreta la tierra a la luz de la invocación del ocaso de la soledad, interpreta la transparencia del cristal como lo que ha sido llevado al aparecer por la intención de fabricar, en el interior del 'mundo', un vaso (un 'bien de consumo', es decir, algo que, sacado de la nada, está destinado a consumirse en la nada). Es decir, se interpreta a las cosas como signo y aspecto (y, por consiguiente, como obra) de la alienación de Occidente, precisamente en cuanto queda atestiguada la eternidad del todo —y, por consiguiente, también la eternidad de la alienación, de sus signos y aspectos y de sus obras.

Con independencia de la voluntad interpretadora, la alienación de la civilización occidental no se ausenta del aparecer, sino que permanece ahí como un sistema de esencias, es decir, como una historia posible. La voluntad interpretadora quiere la 'realidad' de esta historia posible, o sea, lleva consigo, al aparecer, el nexo (que es justamente lo querido) que pone a ciertos colores, sonidos, figuras como aspecto y signo de la vida de los pueblos sobre la tierra. Permanece abierta la posibilidad (y quizás se vislumbra el recuerdo) de una interpretación diferente, e incluso radicalmente diferente, de lo que aparece —y, por consiguiente, la posibilidad de una interpretación que no permita afirmar el sentido nihilista de la historia occidental (o, sin más, no permita hablar de una vida de los pueblos sobre la tierra)—; pero nos encontramos ante el modo en que, de hecho, ya sea en la alienación, ya sea en la invocación de

su ocaso, interpretamos la tierra; el modo determinado, por el que la interpretación quiere que los hombres y los pueblos, sus lenguajes, sus obras, las 'cosas' con las que tienen que vérselas y las palabras de los dioses sean entes 'reales', es decir, tengan en lo sentido su expresión y su aspecto. Si, con independencia de la voluntad interpretadora, la historia de los pueblos sobre la tierra sigue siendo una historia posible, las vicisitudes de esta historia, por otra parte, no entran en el aparecer con independencia de la voluntad interpretadora. De hecho, la interpretación se constituye como un horizonte de leyes originarias —un horizonte de nexos originarios entre signos y designados— en los que va recogiéndose todo lo que sucesivamente es puesto como signo y aspecto. Es en este recogerse (o sea, es en la aplicación de los nexos originarios a los acontecimientos que son progresivamente asumidos como signos) donde por primera vez se saca a la luz, en el aparecer, el sentido de la historia, en el que de hecho nos encontramos. A ese horizonte de nexos originarios pertenece el vocabulario de la lengua griega: al recogerse en el horizonte del vocabulario, los papiros, los pergaminos, los grabados (o sea, todo lo que es asumido como una determinada clase de signo) se convierten en un lenguaje y por primera vez entran en el aparecer los poemas homéricos, los diálogos de Platón, los Evangelios. A ese horizonte de nexos originarios pertenece también esa otra clase de vocabulario que interpreta ciertos colores, sonidos y figuras como vaso, árbol, cuerpo humano, casa, pueblo, dolor, alegría, guerra, paz, trabajo, compraventa; al recogerse en el horizonte de este vocabulario, los acontecimientos que se van manifestando se convierten en el sentido de nuestra vida de mortales, y por primera vez la civilización de la técnica entra y domina en el aparecer. A la luz del testimonio de la verdad del ser, una civilización que, al haber pensado los entes separados de su ser, se pone como técnica de su producción y destrucción, aparece por lo tanto como la civilización de la alienación esencial.

En el testimonio de la verdad del ser, la interpretación de la tierra es vuelta a escuchar fuera del 'mundo', pero sigue siendo un hecho que puede ser sustituido por otros hechos. Fuera del 'mundo', los nexos que constituyen el modo en el que de hecho la voluntad interpreta la tierra, se convierten en una posibilidad: algo que puede estar ligado a la verdad o al aislamiento de la tierra. Sin embargo, es esta interpretación de hecho de la tierra la que saca a la luz, en el aparecer, lo que decimos 'Palabra de Dios'. Si la Palabra tiene la posibilidad de ser la llegada que, en la historia del hombre, lleva al ocaso la soledad de la tierra, la voluntad interpre-

tadora es lo que hace que la Palabra acontezca. Se abre, entonces, esta pregunta: ¿puede la voluntad interpretadora ser la llegada que lleva al ocaso la soledad de la tierra y permite la salvación de la verdad?

Apéndice

La palabra de Anaximandro

¿Qué interés y qué importancia puede tener hoy, en la época de la técnica, la consideración de los filósofos presocráticos? ¿Acaso no tiene este estudio un valor de simple erudición académica, y no sólo desde el punto de vista de quien contraponga la técnica a la filosofía, sino también desde un punto de vista filosófico exento de la ingenuidad de esta contraposición? Y sin embargo, el mayor de los pensadores vivos ve en la filosofía griega más antigua la bifurcación originaria, en donde la verdad hace su primera y única aparición en la historia de Occidente, incluso si, al mismo tiempo, permanece velada por la primera de una larga serie de incomprensiones; en donde, según su parecer, la historia de la verdad empieza con el olvido de la verdad. Nuestra marcha a los griegos pretende tener un valor filosófico determinante en el ámbito de la cultura contemporánea, pero, al tiempo, diferenciado y de alcance bastante más amplio que el que Heidegger pretende asignarle. Justamente para expresar esta concordia esencialmente discorde, hemos elegido como título de esta introducción al curso el mismo título que Heidegger ha dado al último de los escritos recogidos en *Holzwege:* «la palabra de Anaximandro». Que es la palabra más antigua y, al mismo tiempo, la más preciada de la filosofía; pero que resuena con su timbre más auténtico sólo si se la deja a coloquio en ese concilio de reyes que son los primeros pensadores griegos.

A este concilio remite hoy la filosofía, la cual, precisamente porque ha recuperado esa visión del ser que durante largo tiempo se le había cerrado, tiene ante todo que escuchar la palabra de aquellos que han sido los primeros en contemplar el ser y en ver su semblante. Y aquí hay que añadir que a la filosofía remite y está destinada esta civilización de la técnica que no quiere perder el tiempo con el pensamiento y con los que han sido los primeros en

pensar. Ya que no cabe duda de que la técnica hace hoy posible una suerte de liberación respecto de la indigencia y, al mismo tiempo, de agresión de la realidad, que no tiene precedente alguno en la historia humana: y no cabe duda de que le compete la efectiva capacidad de operar también una drástica reducción de aquellos componentes negativos de la vida, cuya mitigación se confiaba en otros tiempos a la resignación, a la sabiduría de los gobernantes, a las prácticas mágicas, a la purificación religiosa; de modo que la técnica propone —allí donde deviene conocedora de sus propias posibilidades— una humanidad que no reconoce a Dios, pero que lo construye con sus manos y, es más, *se* construye como Dios. Pero tampoco cabe duda de que la técnica ha logrado dominar el mundo renunciando ser ciencia, ciencia en sentido fuerte, es decir, verdad absoluta, *episteme, filosofía*. Del Renacimiento en adelante se ha presentado al hombre el gran dilema: o ser en la verdad sin el dominio del mundo, o dominar el mundo sin verdad. Esta segunda salida ha acabado por predominar y la cultura actual vive justamente este predominio. La filosofía contemporánea, en cuanto tal, es decir, en cuanto ligada al tiempo actual, es el batidor de la técnica, o sea, es la técnica misma en cuanto toma conciencia del sentido y de las posibilidades de su propia incidencia en el mundo. En otra dirección, buena parte de la filosofía contemporánea se presenta ella misma como una técnica específica, dejándose coger en ese movimiento de autocrítica que, desde finales del siglo pasado, ha llevado a las disciplinas científicas a reconocer su propio rasgo fundamental: ser, justamente, técnicas de transformación del mundo y no ciencias que enuncian verdades absolutas.

Pero dominar el mundo sin verdad quiere decir trabajar con arcilla. Incluso si la técnica puede conseguir, un día u otro, hacer al hombre un Dios feliz en la tierra, que habiendo superado toda alienación goza y no tiene afanes y ha vencido a la muerte y se ha prevenido respecto de toda posible irrupción de lo negativo: si la técnica puede realizar todo eso, no puede en cambio realizar la *seguridad,* en el ánimo del hombre, de que este señorío obtenido sobre el mundo sea definitivo, no puede alejar la *sospecha* de que este divinizarse feliz del hombre no sea otra cosa que el preámbulo del cataclismo más abismal en que siga estando implicada la esencia humana, en el que se pierda no sólo lo que hoy es un sueño para la técnica, sino también esas humildes y elementales capacidades que en el pasado han permitido a la raza humana sobrevivir. De hecho, para realizar esa seguridad y alejar esa sospecha, sería necesario que el dominio sobre la realidad, que el hombre estuviese

poseyendo de hecho, fuese *verdad*, y que en cuanto verdad fuese conocido por el hombre, es decir, fuese conocido precisamente según aquella modalidad verdadera, precisamente según aquel decir filosófico, que es justamente lo que la técnica ha abandonado desde hace tiempo (incluso si debe su éxito en el mundo a este abandono). Pero la ausencia de la seguridad se hace duda y la sospecha se hace temor y angustia, y cuanto más se libera el hombre de cualquier otra forma de indigencia, tanto más la indigencia de la verdad se presenta como la única que la técnica no sepa superar; y sus contornos se convierten cada vez en más marcados y su mole cada vez más inminente, más amenazadora y, por consiguiente, cada vez más insoportable. La pesadilla empieza precisamente porque el hombre no posee en verdad su propia situación. Decir que la civilización de la técnica está destinada a la pesadilla quiere decir, por tanto, que se encuentra en ella una vocación irresistible a la verdad y que es ella misma la que prepara el camino a la filosofía como hecho social, como ocupación primaria del hombre. La técnica puede hoy alejar de sí a la filosofía únicamente diciéndole que este no es su tiempo, ya que la indigencia de la verdad no es todavía cordialmente advertida y, es más, se va apagando en aquellos mismos sectores que se insertan en la civilización de la técnica precisamente con la tarea de mantener viva tal indigencia. Pero esto, como si aquellos que asisten a un espectáculo alejasen al espectador inoportuno que se levantase para decir cómo acabará el espectáculo: cuando se levanta, ciertamente no es el tiempo oportuno para su decir; pero no es menos cierto que las vicisitudes del espectáculo están destinadas a su decir. El filósofo es siempre el espectador inoportuno. Si la civilización futura es la civilización filosófica, este futuro se ha realizado ya desde hace tiempo en el pasado, en diferentes modos y niveles; es decir, desde cuando el hombre se ha percatado de que hospeda la alegría y el dolor y se ha preocupado de que la alegría fuese huésped asiduo; por lo que comenzó ese deseo de verdad, que los griegos llamaron filosofía. Desde que empezó la aventura del hombre en el mundo, ha empezado la aventura del hombre en la verdad. Que es mucho más arriesgada, ya que si un físico puede hoy destruir la humanidad, la verdad es el lugar en el que se decide si no será un bien destruirla.

El pueblo griego ha sido el primero en contemplar el semblante de la verdad y ha captado su fisonomía. Es decir, no este o aquel rasgo, sino la expresión en la que todo rasgo debe insertarse.

Queremos decir que los griegos han sido los primeros en dar testimonio del *todo*, es decir, de aquella dimensión de cosas y vici-

situdes y mundos que no deja nada fuera de sí, y que por consiguiente esconde en sí todo secreto, toda respuesta, toda esperanza, toda desilusión; han sido los primeros en pensar el todo *como* todo; y le han dado un nombre. El significado originario de χάος —que resuena en los verbos χαίνω, χάσκω y está presente en la familia latina *hiasco, hisco, hio, hiatus* —indica la apertura infinita, la abertura de par en par y sin límites en la que emerge y se mantiene cada cosa. Ya que es cierto que en la *Teogonía* de Hesíodo se acentúa el movimiento de la emersión de las cosas respecto del χάος, pero también es cierto que Aristóteles recuerda que, según la antigua tradición mítica, περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν (*Metafísica,* 1074 b 3), lo divino comprende el todo y puesto que el χάος, en cuanto generador de los dioses, es por excelencia lo divino, de ahí viene justamente que las cosas no emerjan de ello como de un ya pasado que dejen atrás por entrar en una dimensión nueva, sino que emergen *en ello,* y en ello, omnicomprensivo, se mantienen. Por este lado, hay que decir que el mito es la cuna de la categoría filosófica fundamental: la categoría del todo; y ésta es la razón primaria por la que también el amante del mito es en cierto modo filósofo (καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν, Aristóteles, *Metafísica,* 982 b 18). El tránsito del μῦθος al λόγος no es el tránsito de la fábula a la verdad, puesto que μῦθος significa originariamente «palabra» y, en su significado más antiguo, palabra que dice cómo están las cosas o las cosas mismas en su estar abiertas al decir; de modo que lo que el mito anuncia es escuchado originariamente como el revelarse del sentido profundo del ser, que da luz y en el que son envueltos los objetos de la experiencia. Si el mito es originariamente vivido como verdad, el tránsito al λόγος es el nacimiento del *testimonio* de la verdad, es el *realce* de su esencia; que es justamente dejar ser a las cosas tal como son, que es ese «decir», ese «poner», en el que son las cosas mismas las que se imponen. También el mito es un dejar expuestas las cosas, pero, aquí, el contenido al que se le deja ser no se impone en cuanto tal, sino que es impuesto, es objeto de un ποιεῖν y, por consiguiente, se dice que es poesía (al menos, hasta tanto nos demos cuenta de que el veraz imponerse de las cosas vive justamente en la imposición poética). En el λόγος la verdad cobra conciencia de sí, nace a sí misma y, por consiguiente, nace verdaderamente: se sabe como el dejar que lo que se impone, lo que se anuncia o se manifiesta con autoridad, sean: por consiguiente, es inevitable que, en el λόγος, el contenido mítico tenga que ser sustituido por el «mundo» —donde este término no posee inicialmente ese significado restrin-

gido que se le atribuirá más tarde—; y es sintomático que la raíz indo-europea de κόσμος sea «kens», que expresa justamente ese anunciar con autoridad que se encuentra después en el latino *censeo*. El κόσμος es justamente lo que en el χάος se impone y se anuncia con autoridad; y por consiguiente, es la determinación verdadera del todo. La palabra del todo está ahora en las cosas; por lo que Heráclito invita a que se preste atención no a él, sino al λόγος: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας (fragmento 50).

La palabra de Anaximandro es el más antiguo dejar que las cosas hablen, del que nos haya llegado noticia, y por ello es la primera palabra de la filosofía. La leemos así en la Física de Simplicio:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν[1].

Y así la traduce Diels: «allí donde es el nacimiento para las cosas que existen, allí dentro se cumple también su disolución obligatoriamente; puesto que se pagan recíprocamente justo castigo y expiación por su injusticia según el ordenamiento del tiempo».

Por ahora, obsérvese solamente, en general, que las dificultades no se presentan en el plano lingüístico, sino en el hermenéutico. Y problemas de carácter interpretativo ha suscitado la reintroducción en el texto de la palabra ἀλλήλοις, cumplida por Usener y por Diels. Tales dificultades no se refieren tanto a la primera parte de la sentencia de Anaximandro cuanto, más bien, a la segunda parte, o, mejor, a la relación entre la primera y la segunda. De hecho, está claro que si se puede estar de acuerdo con quienes, empezando por Burnet, sostienen que las palabras auténticas de Anaximandro empiezan por κατὰ τὸ χρεών, ello no significa que la primera parte de la sentencia no exprese el pensamiento de Anaximandro. Especialmente si se tiene en cuenta que Simplicio se refiere a Teofrasto, que goza de merecida fama de intérprete, y que la arquitectura de la primera parte de la sentencia se encuentra casi idéntica en ese célebre pasaje del libro A de la *Metafísica* de Aristóteles, en el que, al exponerse el sentido global de las primerísimas filosofías, se habla justamente de aquello de lo que todas las cosas se generan y en el que todas se resuelven: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὅ φθείρεται τελευταῖον (983 b 7-9): lo que puede hacer suponer que ya sea Aristóteles, ya sea Teofrasto, se encontrasen frente al original y destacasen un rasgo característico (por otra parte, en condiciones,

---

[1] Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12, B, 1, pág. 89.

según Aristóteles, de expresar el sentido de toda la filosofía arcaica). La relación entre la primera y la segunda parte de la sentencia la expresa ese γάρ, ese «de hecho», sobre el que a continuación tendremos que fijar nuestra atención.

Pero, mientras tanto, hay que recordar que cuanto Heráclito invita a que se escuche no de él, sino del λόγος, es que todas las cosas son uno: ἓν πάντα εἶναι (fragmento 50); es decir, que las diferencias son unificadas, que lo múltiple se realiza en una unidad: identidad de lo diferente. Al decir esto, Heráclito no hace más que sacar a la luz del conocimiento lo que la filosofía había pensado desde el comienzo: si el mito piensa ya el todo (la totalidad de lo positivo), la atención sin embargo se dirige aquí hacia las diferencias y hacia las oposiciones en el contenido del todo: no en el sentido de que el mito no piense la unidad, la identidad de las diferencias (puesto que esto no sólo no se le consiente a la conciencia mítica, sino a ninguna forma de conciencia del todo), sino en el sentido de que el pensamiento poético es llamado a dar nombre a la variopinta riqueza de las diferencias, dejando sobre el fondo, pensada sin embargo, la identidad de las diferencias. El pensamiento filosófico nace en cambio como exigencia de dar nombre a ese fondo, haciéndolo por consiguiente venir a un primer plano. Y se trata de diferencia de carácter en cuanto al contenido, entre el mito y el logos, que hay que añadir a la de carácter formal destacada antes. Las cosas pueden darse todas cita en el horizonte del todo sólo en cuanto su recíproco diferenciarse quede subtendido por una común identidad, que hace justamente unitario lo múltiple. Cuando Tales habla del agua, nombra justamente a esta identidad común. Y por consiguiente, la piensa; incluso si no la piensa explícitamente *como* identidad común (lo que sucederá un poco más tarde con Heráclito), sino que la piensa como aquello de lo que todas las cosas se generan, en lo que consisten y a lo que vuelven, como dice justamente Aristóteles en el pasaje mencionado antes. De ello aparece que la identidad de lo diferente está envuelta originariamente en una preciosa ambigüedad, en donde se pone a un tiempo como principio unificador y como regazo del que las cosas se generan y al cual vuelven. Y tal ambigüedad inviste el modo en que se piensa el regazo mismo de las cosas, ya que de una manera es el horizonte absoluto que no deja nada fuera de sí, pero, de otra manera, justamente en cuanto regazo, es un dejar que el mundo salga de él. Decimos que esta ambigüedad —que parece ensombrecida por el uso constante de los dos términos ἀρχή y στοιχεῖον en la indicación, por parte de los doxógrafos, del principio de la filosofía arcai-

ca— es preciosa porque es el presentimiento de la suprema verdad metafísica: que, *en cierto sentido,* la totalidad es θεῖον. En esta ambigüedad no se encontrarán Platón y Aristóteles, para los cuales no se puede decir que el mundo, en su raíz material, sea divino; pero la eliminación de la ambigüedad será al mismo tiempo, esta vez, el alejarse de la verdad del ser.

En la medida en que el principio de la filosofía arcaica es στοιχεῖον, es decir, el «elemento» que se encuentra idéntico en cada diferente, es el trascendental (Heráclito lo llama ξυνόν), o sea, es aquello que será pensado por Aristóteles como ὂν ᾗ ὄν. (Pero adviértase que Aristóteles o, mejor aún, Parménides, no es el primero que piensa lo positivo, el ser, sino que es el primero que da testimonio del pensamiento como pensamiento del ser. Todo hombre es tal precisamente en cuanto es portador del pensamiento del ser. Por lo tanto, también Tales piensa y no puede no pensar el ser, pero eso, que él también piensa y tiene delante, no lo reconoce como ser, sino que lo interpreta como agua, a la cual, por otro lado, confía ese papel de identidad de lo diferente que ve que compete al ser que está ante él.) En cambio, en la medida en que el principio de la filosofía más antigua es ἀρχή, es decir, el regazo del que nace el mundo, ése es el modo originario en que la filosofía piensa a Dios. La afirmación aristotélica de que la ἀρχη de los «físicos» es materia que no refleja una interpretación histórica, sino que expresa el resultado de la inserción de las figuras especulativas del pensamiento presocrático en la actividad teorética aristotélica. Lo que aparece del modo más claro en un pasaje de la *Física* aristotélica (207 b 35), donde se refiere a quienes afirman el infinito y, por tanto, en primer lugar a Anaximandro, y se destaca que el ἄπειρον puede ser causa sólo en cuanto materia, y que de este modo lo entendieron sus defensores; de modo que es absurdo, observa Aristóteles, entenderlo como lo entendía Anaximandro, y hacer así de ello lo que envuelve y no lo que es envuelto: διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχειν ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ περιεχόμενον. De donde resulta claro que Aristóteles puede decir todo esto sólo en cuanto desvaloriza el ἄπειρον, rebajándolo del rango de principio especulativo, es decir, del rango de horizonte absoluto del ser, fuera del cual nada es (οὗ μηδέν ἐστιν ἔξω, como el propio Aristóteles había destacado poco antes), y lo considera como simple principio físico, como materia. Desvalorización, que es del todo legítima desde el punto de vista de la metafísica aristótelica, pero que no puede ser aprovechada para los fines de ese realce histórico del sentido

auténtico de la metafísica arcaica, que el propio Aristóteles tiene el mérito de haber sido el primero en indicar poderosamente.

El infinito de Anaximandro queda como determinación definitiva de la apertura del todo, así como definitiva es la figura de la identidad de la diferencia. La identidad de lo diferente no puede ser un diferente; es decir, no puede ser algo que permita que respecto de él se constituya una alteridad; y, por consiguiente, no puede ser una determinación particular, como el agua o uno de los otros elementos determinantes, sino que es un indeterminado: φύσις ἀόριστος κατ'εἶδος, como dice Simplicio (Diels, 12, A, 9 a) del principio de Anaximandro. Precisamente en cuanto indeterminado, es decir, precisamente en cuanto no se deja encerrar en ninguna diferencia, puede invadir todo y penetrarlo todo; pues justamente esto es lo que se exige respecto de la identidad de las diferencias: que en cuanto trascendental se encuentre en todo, de modo que en esta completa invasión de lo diferente por parte de lo idéntico se permita la misma apertura unitaria del todo, de lo que no tiene límite. Por lo tanto, la φύσις ἀόριστος κατ'εἶδος se estructura como ἄπειρον, que significa justamente lo que no tiene límite, el todo (incluso si Simplicio, siguiendo la desvalorización aristotélica antes mencionada —en donde el horizonte metafísico de los presocráticos se entiende como horizonte físico—, no sabe entender el todo de Anaximandro más que como siendo lo indefinido respecto del tamaño: φύσις ἀόριστος κατὰ μέγεθος, Diels, 12, A, 9 a).

Por consiguiente, del ἄπειρον Anaximandro dice que «envuelve todo», περιέχειν ἅπαντα. Pero añade también que «gobierna todo», καὶ πάντα κυβερνᾶν (Diels, 12, A, 15) y que, en cuanto inmortal e incorruptible (ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον), es lo divino, τὸ θεῖον, del cual se generan todas las cosas. La ambigüedad de la que hablábamos antes, la ambigüedad preciosa, se presenta aquí del modo más claro, porque no sólo el ἄπειρον es el omnicomprensivo horizonte de la totalidad, sino que es también lo que, en tal horizonte, emerge sobre las otras cosas y se pone como su regazo y guía. Este emerger se expresa mediante el término ἀρχή, introducido por primera vez en el lenguaje filosófico por Anaximandro, expresando en su significado originario ese mismo concepto que está contenido en el verbo κυβερνᾶν. El movimiento lógico de la ambigüedad que lleva al ἄπειρον a ponerse como semejante emerger es el mismo movimiento que lleva a reconocer en la φύσις ἀόριστος κατ'εἶδος (es decir, en la indeterminación, que como identidad de lo diferente penetra el todo) el uno indiferenciado, como regazo del que nace el mundo mediante la diferen-

ciación o separación de los contrarios: ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων, como dice Simplicio (Diels, 12, A, 9). De modo que el proceso de generación del mundo viene a asimilarse al proceso de diferenciación de la identidad trascendental: el constituirse de las diferencias respecto de la identidad es visto como la generación misma del mundo de los contrarios por parte de la unidad divina; la estructuración trascendental del ser es interpretada como estructuración teológica.

Justamente sobre el concepto de la oposición de los contrarios tendrá que concentrarse ahora nuestra atención, puesto que si todo cuanto hemos destacado hasta aquí sirve para dar luz al contexto de la palabra de Anaximandro, es decir, sirve para abandonar la vieja interpretación de los presocráticos como investigadores naturalistas, el sentido de esa palabra queda todavía escondido. Y queda escondido, decimos, teniendo también presente el modo como ha sido interpretada hasta ahora. Queremos decir, ante todo, que no sólo el horizonte de los primeros pensadores griegos no es «físico», sino que es «metafísico», o sea, es el horizonte del todo, sino que la energía, que en el primer filosofar preside la constitución y la determinación de tal horizonte, no se deriva o funda sobre otras dimensiones de la cultura griega. El pensamiento filosófico no nace deduciendo las propias categorías del mundo jurídico, como quisiera Jaeger, o del mundo político-social, como sostiene Mondolfo, ya que si es verdad que la filosofía, al nacer, se apropia de las figuras lingüísticas de la cultura preexistente, es también verdad que la filosofía nace porque asigna a tales figuras una fuerza que antes no poseían. Jaeger ve el nacimiento de la filosofía en la aplicación, a los procesos del cosmos, de ese concepto de *legalidad* que, en su referencia al mundo humano, ya poseía sólidamente la cultura griega del siglo VI a.C. Y si Mondolfo destaca la estrechez de ese concepto y propone que se impute el origen del filosofar a la proyección sobre el cosmos de los procesos del vivir humano asociado, sin embargo queda como común a Jaeger y a Mondolfo ese presupuesto de la historiografía marxista, según el cual la tarea del historiador de la filosofía se acaba cuando ha establecido las relaciones determinantes que median entre una filosofía y la sociedad en la que surge. Ciertamente, para tal objetivo habrá que establecer con el máximo cuidado el significado de las tesis de la filosofía considerada; pero se dejará de lado el contenido específico de la historia de la filosofía que, como tal, es historia de la verdad. Si no nos preocupamos más que de verificar cuanto las filosofías han sostenido sucesivamente, no se puede ciertamente decir que el sen-

tido de la palabra de Anaximandro quede todavía hoy sin explicar; pero si se atiende a lo que más cuenta, es decir, a la verdad de esa palabra, entonces hay que reconocer que se ha hecho bien poco por descubrirla. Pero comprender el sentido de una palabra sin comprender su verdad quiere decir dejar que se escape la profundidad, el alcance mismo del sentido. Ya no hay duda alguna, hoy, de que, cuando Anaximandro afirma que los entes se pagan recíprocamente la pena y la expiación de la injusticia, se refiere a los contrarios que mutuamente se expulsan del escenario del mundo tendiendo a ocuparlo todo para ellos; y que la injusticia es justamente esta prevaricación, que es castigada por el tiempo, sacerdote de la justicia, el cual permite a los excluidos entrar en el escenario expulsando al prevaricador y convirtiéndose ellos mismos, a su vez, en prevaricadores; y que el tiempo, que administra la justicia en el mundo, la administra también devolviendo al mundo a aquella esfera de donde había salido. Ciertamente, hay que mantener todo esto; pero el auténtico problema nace precisamente en este punto, es decir, cuando queremos dar cuenta de la fuerza, o sea, de la verdad de la palabra de Anaximandro. En este punto ya no tiene importancia subrayar la solemnidad de la palabra, que transferiría a todo el universo la situación que se verificaba en los tribunales griegos de la época; o tal vez destacar que, en el universo, tal como es concebido por Anaximandro, las cosas no son como en los tribunales —donde el ofendido pide justicia precisamente porque, normalmente, no se siente culpable de lo que ha tenido que soportar—, ya que, en cambio, para Anaximandro cada cosa tiene que soportar esa misma injusticia de la que ella es culpable hacia las otras; de modo que no habría que pensar tanto en la contienda judicial y en el *jus talionis*, cuanto más bien en las luchas civiles, de las que había experiencia viva en la Jonia del siglo VI, y en las que ambos antagonistas eran igualmente culpables de romper la fraternidad de los griegos. Puede decirse todo esto, pero de este modo se entiende el filosofar originario de los griegos como esa postura que transferiría a la reflexión sobre los fenómenos del universo esos mismos presupuestos que regulan la vida cotidiana del hombre y sobre cuya base juzga que algo es justicia y otra cosa injusticia. Y si tales presupuestos pueden tener una justificación cualquiera allí donde nacen, su aplicación a la dimensión cósmica no puede no aparecer sino como el acto puramente arbitrario de una ahora marchita imaginación poética.

Es al significado *filosófico* de la δίκη y de la ἀδικία al que tenemos que remontarnos finalmente. ¿Qué significan estas pala-

bras, una vez que se las deja emerger en el elemento especulativo que les es propio? Decimos que en ellas se nombra y se suscita la verdad misma. Nos lo prueba el modo como estas palabras resuenan en Heráclito y en Parménides. Es decir, nos lo prueba su llamarse de cumbre a cumbre, de modo que el eco vuelve empujando hacia delante el timbre revelado de la palabra originaria de Anaximandro.

A primera vista, Heráclito vuelve del revés el pensamiento de Anaximandro: para Anaximandro, la injusticia es la oposición, para Heráclito la oposición és justicia: δίκη ἔρις (fragmento 80): ἔρις es la lucha, el contraste, el πόλεμος común a todas las cosas. Al poner el πόλεμος como lo que es común (ξυνόν), Heráclito toma explícitamente conciencia del trascendental en cuanto tal y prepara, junto con Parménides, la determinación del sentido del ἄπειρον. Así como Anaximandro interpreta el sentido del agua talesiana que, como identidad de las diferencias, no puede ser un diferente y, por consiguiente, tiene que ser entendida como indeterminación, de igual modo interpreta Heráclito el sentido del indeterminado anaximandreo, del que, aun sabiendo que no es algo particular, hay que establecer, sin embargo, «qué sea» (ese τί ἐστιν cuya falta lamenta Aecio; *Aet. de Plac.*, I, 3, 3). Si cada cosa es limitada y determinada, lo indeterminado que es común a cada cosa es justamente este estar, por parte de cada una, en el límite, en la determinación y, por lo tanto, en la oposición, o sea, en esa tensión en la que consiste el πόλεμος. Y si se contempla el πόλεμος como determinación particular, se convierte a su vez en momento de la oposición, como Heráclito indica en el fragmento 67, en donde la guerra, como unidad trascendental, domina la oposición de la guerra y de la paz. Pero lo que aquí hay que evidenciar es que la violencia furiosa y destructiva del πόλεμος aparece en Heráclito como la tutela benigna misma de lo positivo, o sea, como lo que permite a las cosas mantenerse y aparecer en el ser que les es propio: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνξρώπους, τοὺς μὲν δούλους εποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους (fragmento 53): «polemos es padre de todas las cosas, de todas rey; y a unos descubre como dioses, a otros como hombres; y a unos hace esclavos, a otros libres». El polemos es el estructurarse mismo de lo positivo; o sea, lo positivo, el ser, existe y se manifiesta sólo en la oposición, de modo que la anulación de ésta sería la anulación misma del ser. Y por ello Heráclito arremete contra Homero, que anuncia el final de la lucha entre los dioses y entre los hombres.

Si las cosas están así y si la justicia es lucha —δίκη ἔρις—, nos encontramos aquí frente a la primera determinación explícita que el pensamiento griego haya dado de la δίκη: δίκη es que las cosas existan y que el ser sea así custodiado; y puesto que las cosas pueden existir sólo en la oposición y en la guerra, se dirá entonces que la justicia es la guerra y que la injusticia es ese salir de la oposición, ese aislarse de lo finito que, en el acto mismo de su prevaricar al alejarse de la relación, se aísla al mismo tiempo del ser y lo abandona. Que lo positivo exista solamente en la oposición es a nuestro parecer uno de los pensamientos fundamentales de la filosofía; y ha sido Heráclito el primero en pensarlo. El mayor equívoco sería interpretar este pensamiento como perteneciente a una postura reductiva de la positividad, construyendo la artificiosa contraposición entre aquellos que siguiendo a Parménides estarían de guardia de la pureza del ser y aquellos que siguiendo a Heráclito dejarían que la nada irrumpiera en la fortaleza del ser. Puede admitirse que la oposición sea considerada de modo diferente por Heráclito y por Parménides; pero aquí trae cuenta destacar que la razón última que empuja a Heráclito a pensar de cierto modo la oposición *es esa misma razón* que empuja a Parménides a pensar la oposición de modo diferente (y —si nos atenemos a cierto tipo de interpretación del fragmento 6 de Parménides— es esa misma razón la que empuja a Parménides a condenar la concepción heraclítea de la oposición, convirtiéndose así en el primer responsable de esa artificiosa contraposición). Este fondo común a Heráclito y a Parménides es la verdad misma del ser, o sea, es esa *justicia* rendida al ser, que consiste en destacar lo que le compete inevitablemente: estar ya desde siempre y por siempre sustraído a la rapiña de la nada. El realce de este fondo común es al tiempo el realce crítico de mayor peso que se pueda hacer a aquel ensayo de Reinhardt sobre Parménides, que sin embargo tiene el mérito de haber hecho que se salga de la vieja contraposición de Heráclito y de Parménides como filósofos del devenir y del ser. De hecho, su proximidad no se detiene, como piensa Reinhardt, en el tener en común la reflexión sobre la oposición, sino que desciende mucho más en lo hondo: en el tener en común el *fundamento* que empuja a la reflexión sobre la oposición; y en el tener también en común la palabra con la que el fundamento es designado. Esta palabra es justamente δίκη.

Una palabra frecuentemente pronunciada por Parménides y que, lejos de ser una reminiscencia innatural y contradictoria del término anaximandreo en el pensamiento de Parménides, como

alguno ha creído, es al contrario la llave que permite establecer, a un tiempo, la verdad del pensamiento de Parménides y del pensamiento de Anaximandro. En los versos 13-15 del fragmento 8 de su poema, Parménides dice: τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν / ἀλλ' ἔχει: «por eso ni nacer ni perecer le ha permitido la Justicia soltando las ligaduras, sino que lo mantiene». El discurso se refiere al ser, y se encuentra en medio de aquella breve secuencia de versos, en la que el pensamiento occidental descubre de una vez para siempre la verdad del ser. Es la verdad más simple y más profunda, y Parménides la descubre del modo más simple y más profundo. Esta simplicidad, que es al tiempo radicalidad última del pensamiento parmenídeo, ha sido constantemente ignorada por los intérpretes. La verdad del ser es y no es posible que no sea ser, expresada en el verso 2 del fragmento 2, es pensar que el ser es y no es posible que no sea: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Este simplísimo decir aparece como irrelevante y trivial para la conciencia común; y sin embargo, es precisamente esta radical simplicidad la que empuja al pensamiento del hombre al viaje más extraordinario, más vertiginoso, más luminoso, al viaje que lleva al hombre hasta la presencia del Ser inmutable y henchido. Si los intérpretes dejan que se les escape la rapidez vertiginosa de este viaje ineluctable, Parménides en cambio la pone poderosamente de relieve: el eje de los cubos del carro que lo lleva hasta la verdad a lo largo del sendero del Día es incandescente y despide un sonido sibilante: ἄξων δ'ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτήν / αἰθόμενος (fragmento 1, vv. 6-7). Este viaje fulmíneo en la luz se cumple, en los primeros versos del fragmento 8, mediante el realce de que el nacimiento y la muerte del ser exigen que el ser no sea. La fundación de la inmutabilidad del ser está justamente contenida en estas nuevas palabras, que ocupan la mitad del v. 8 y la mitad del v. 9 del fragmento: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι: «de hecho, no se puede ni decir ni pensar que no es». El «de hecho» expresa la conexión de esta afirmación con la prohibición, formulada en los vv. 7-8, de decir y de pensar que el ser emerja de la nada (οὐδ'ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω / φάσθαι σ'οὐδὲ νοεῖν). El puro y simple realce de la imposibilidad de que el ser no sea (vv. 8-9) es así el fundamento de la exclusión del nacimiento del ser. Las dificultades encontradas por los intérpretes relativas a la determinación de la funcionalidad del οὐδ'ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω φάσθαι σ'οὐδὲ νοεῖν, se disuelven si se piensa que esta prohibición tiene precisamente la tarea de destacar que el proceso del nacer exige la prove-

niencia de la nada, por lo que se aclara la conexión que subsiste entre entre este realce (vv. 7-8) y la exclusión de que el ser no sea (vv. 8-9). El sentido de los versos 6-9 es por lo tanto éste: si el ser nace, proviene de la nada; o sea, se afirma un momento en que el ser no es: pero no se puede ni decir ni pensar que el ser no sea. Que la inmutabilidad del ser se ponga a través de esta radical simplicidad se confirma por el hecho de que en los vv. 15-18 Parménides indica del modo más explícito la estructura del propio discurso, destacando cómo en él todo dependa del reconocimiento de que el ser es: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷιδ'ἔστιω / /ἔστιν ἢ ουκ ἔστιν: la decisión en torno a estas cosas reside en esto: o es o no es; y puesto que decir que el ser no es no es la vía de la verdad, queda la vía que dice que el ser existe —en donde las cosas en torno a las cuales hay que decidir (es decir, en torno a las cuales consiste la κρίσις) son justamente la ingenerabilidad y la incorruptibilidad del ser—. Y esta indicación de la estructura del discurso vuelve a tener aplicación inmediatamente después en el v. 20, en la fórmula más lapidaria de la metafísica parmenídea: εἰ γὰρ ἔγεωτ' οὐκ ἔστιν: si el ser se genera no es. Y lo mismo hay que decir si el ser muere. Por tanto, puede decirse que el principio de no contradicción (es decir, la afirmación de que el ser es y es imposible que no sea) es la posición misma del ser inmutable. La metafísica occidental ya no alcanzará la fuerza y la radicalidad absolutas del pensamiento parmenídeo; de modo que la comprensión de este pensamiento se pone hoy como la tarea suprema de la metafísica.

·En el contexto esbozado hasta ahora se insertan los vv. 13-15 antes referidos: «por eso ni nacer ni perecer le ha permitido la Justicia soltando las ligaduras, sino que lo mantiene». La imagen se vuelve a tomar en el v. 26, en donde se dice que el ser es inmóvil en los límites de las poderosas ligaduras (ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν); y sobre todo se vuelve a tomar en los versos 30-31, en donde no se habla de Δίκη, sino de 'Ανάγκη dominadora que tiene al ser en los lazos del límite que lo rodea por completo en rededor: κρατερὴ γὰρ 'Ανάγκη / πείρατος ἐν δεσμῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει. Y de nuevo otra vez la imagen vuelve en el v. 37, donde esta vez es llamada Μοῖρα. Ya no hay duda alguna, hoy, sobre la identidad de Dike, Ananke, Moira, al menos en la medida en que hacen su aparición en el fragmento 8. Pero lo que a nosotros nos importa es que en este fragmento emerge ese significado de la δίκη, que quedaba como enigmático en la palabra de Anaximandro y que se ha hecho ya explícito en el pensamiento de Heráclito. Δίκη es no soltar las ligaduras que tienen al

ser ligado al ser. El mismo significado tiene también la prescripción de que no se impida que el ser esté junto al ser, contenida en el v. 2 del fragmento 4: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι. Los lazos del límite que lo rodean por completo en rededor no aluden de modo alguno a una especie de perfección del ser, sino que expresan la pura necesidad de que el mismo sea y que, por tanto, esté fatalmente junto a sí, sustraído a las vicisitudes del nacimiento y de la muerte, que lo soltarían de la identidad consigo mismo y le harían no ser. Si éste es el sentido de verdad de la δίκη, esta palabra es el modo originario en que el pensamiento griego nombra la fuerza del λόγος. Δίκη es la vía misma de la verdad, ἀδικία es la vía de la no verdad, el sendero de la Noche: es la injusticia que se rinde al ser, cuando la justicia suelta sus ligaduras y le permite nacer y perecer.

Pero Δίκη que suelta las ligaduras —Δίκη χαλάσασα πέδησιν— expresa justamente la aventura del ser tal como se expone en la palabra de Anaximandro. Aquí se ve ya al ser según aquellas determinaciones (σήματα, dirá Parménides) que quedarán justamente deducidas en el poema parmenídeo: inmortal, incorruptible, eterno, sin vejez, uno. Pero Anaximandro ve florecer al uno, y esta inmensa flor es el universo en donde los pétalos guerrean entre sí para exponer sus colores a la luz. El florecer del ser es la separación de los contrarios, o sea, es el constituirse de aquella dimensión, en la que lo positivo se divide de sí mismo y puede existir solamente a condición de que lo positivo desde lo que se divide no exista. Si hemos recordado ya el concepto heraclíteo de la oposición, entendida como condición trascendental del constituirse de lo positivo, tal concepto coexiste por otra parte en Heráclito con el concepto de la oposición entendida como la relación entre los opuestos en el devenir, por lo que «para las almas es muerte devenir agua, y para el agua es muerte devenir tierra» (fragmento 36), de modo que cada cosa vive la muerte y muere la vida de otras cosas (fragmento 62; cf. también fragmento 76). Por lo tanto, por una parte cada cosa exige el opuesto, es decir, vive sólo si el opuesto vive, por otra parte, en el devenir del mundo, cada cosa vive la muerte del opuesto, es decir, vive sólo si el opuesto muere. La distinción de estos dos sentidos de la oposición se expresa por Heráclito mediante la distinción entre la armonía manifiesta y la armonía oculta: ésta es superior a aquélla: Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρεῖττων (fragmento 54). La armonía oculta es el trascendental, que está también presente allí donde lo positivo se atasca y viene a la existencia excluyendo la existencia del opuesto:

también en este caso subsiste la relación trascendental con el opuesto, el cual está por tanto siempre vivo, pero en el mundo del devenir está vivo como aquello cuya muerte vive lo que existe. El morir del opuesto es un modo de su vivir. En la vida cotidiana este sobrevivir al opuesto queda escondido y cobra en cambio relieve su morir: la armonía manifiesta. Pero en el pensamiento de Heráclito se verifica también esa preciosa ambigüedad, que ya hemos destacado en Anaximandro, por la cual el trascendental es visto al mismo tiempo como el cernirse de lo divino sobre el mundo. Por este lado, la armonía oculta es la totalidad de lo positivo en cuanto se da cita en la unidad inmutable de lo divino, y la armonía manifiesta es lo positivo en cuanto se presenta como devenir. De hecho, en el fragmento 67 se piensa a Dios como la unidad de las oposiciones, es decir como el πόλεμος mismo, como la ley de todas las cosas, cuya eterna persistencia en el ser se declara (fragmento 30). En esta unidad los opuestos son todos igualmente hospedados; ella es justamente esa dimensión hospitalaria del ser, en la que el ser está en toda su plenitud y no está obligado a morir para vivir; en donde se dice que Dios es «día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre». Por lo tanto: cada positivo existe sólo en la oposición; y la oposición es el trascendental; pero el devenir es la dimensión inhospitalaria en la que la oposición exige que el sobrevivir del opuesto sea pagado con su morir; mientras que Dios es el huésped que acoge de igual modo a los opuestos y de igual modo custodia su ser. Pero en el fragmento 67 se dice también que ὁ θεός, que está sin embargo siempre vivo, «se transforma como el fuego, cuando se mezcla con especias y coge el nombre según el perfume de cada una». Eso significa que la originaria unidad hospitalaria de los opuestos (la armonía oculta) se aliena en el mundo inhospitalario del devenir, donde un aroma puede hacer que se sienta su perfume solamente si otros perfumes se atenúan; es decir, donde las cosas viven solamente si otras mueren. Esta alienación de la unidad originaria de lo positivo es el florecer mismo de la unidad, ese su mismo abrirse en la oposición, del que habla Anaximandro, para el cual, como dice Aristóteles (*Física*, 187 e 20), subsiste un ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, un separarse de los contrarios a partir de la unidad que ya los contiene. Ya Anaximandro piensa la unidad de los opuestos y, es más, incluso Tales: justamente, según aquella ambigüedad preciosa que permanece todavía en Heráclito, y por la cual el principio es, al mismo tiempo, el trascendental, en cuanto identidad de lo diferente, y el regazo del que derivan las oposiciones del mundo, las cua-

les son por lo tanto originariamente unificadas en lo divino. Heráclito es la conciencia, no el nacimiento de este inicial pensamiento de la filosofía. El ἓν τὸ σοφὸν, el uno, el único sabio de los fragmentos 32 y 41 de Heráclito es ὁ θεός, el Dios, del que en el fragmento 108 se dice que está separado de todas las cosas: justamente, como el θεῖον anaximandreo está separado, en cuanto hospitalaria unidad originaria, del mundo inhospitalario de las oposiciones. Y del mismo modo que el θεῖον anaximandreo comprende y gobierna todas las cosas, así también el uno heraclíteo las gobierna, si nos atenemos a la lectura del fragmento 41 propuesta por Reinhardt y como, por otra parte, se afirma explícitamente en el fragmento 64: «el rayo gobierna todas las cosas».

Si en este instante recordamos que para Heráclito δίκη es la disputa, es decir, aquella discorde concordia que es la más bella de las armonías (καλλίστην ἁρμονίαν, fragmento 8), y si esta armonía bellísima es al tiempo el lugar hospitalario del ser, que aun permaneciendo eterno se aliena en la dimensión inhospitalaria del mundo, donde el ser vive la muerte del ser, tendremos que decir entonces que, en esta alienación, δίκη suelta las ligaduras del ser, dejando que éste no sea. La prohibición parmenídea de que δίκη suelte las ligaduras se refiere a cuanto había ocurrido precisamente en Heráclito y en Anaximandro. Esta su proximidad se justifica ahora por cuanto se ha dicho. Puesto que si la unidad anaximandrea que florece en la separación recíproca de los contrarios es justamente lo mismo que piensa Heráclito cuando afirma que Dios se aliena como el fuego mezclado a las diferentes esencias y cuando afirma que todas las cosas proceden del uno (fragmento 10), y si esta unidad, en cuanto concorde discordia del πόλεμος es δίκη, resulta de ello justamente que el abrirse del uno a los opuestos, afirmado por Anaximandro, es lo que Parménides llama «justicia que suelta las ligaduras» del ser: Δίκη χαλάσασα πέδησιν.

Por otra parte, esta proximidad de los dos filósofos jonios no tiene que hacer olvidar la insistencia con la cual Heráclito reflexiona sobre el pensamiento de Anaximandro. En la unidad preexisten los opuestos, a los que el uno se abre: precisamente por esta preexistencia el uno no es unidad vacía, sino colmada ya de todo lo que se opone en el mundo. Este es el pensamiento de Anaximandro. Cuando Aristóteles afirma que esta preexistencia es potencial, se refiere a la unidad originaria reconocida no ya en la efectiva función que posee en la primera filosofía, sino interpretada más bien como principio material del mundo corpóreo: no ya como plenitud del ser divino del que todo procede, sino como inicial e incluso

incierta formulación del concepto de materia prima. Si la unidad originaria de la oposición es ya pensamiento de Anaximandro, la esencialidad de la oposición para que la unidad se constituya es pensamiento de Heráclito, el cual muestra, con ello, el sentido según el cual la oposición es en la unidad. Queda seguro, en cualquier caso, que el originarse de la unidad es el pensamiento común de Anaximandro y de Heráclito. Y queda seguro, después de cuanto se ha dicho, que el significado fundamental de las palabras δίκη y ἀδικία es común a Heráclito y a Parménides y, además, que la prohibición parmenídea de que la justicia suelte las ligaduras del ser prohíbe ese florecer del uno, que es justamente el pensamiento común de Heráclito y de Anaximandro. Los cuales, precisamente en cuanto afirman la plenitud originaria del ser, están de acuerdo en excluir que la justicia suelte las ligaduras; pero después, en cuanto levantan acta del mundo como de aquello a lo que el uno se abre, dejan, en este sentido, que se suelten las ligaduras y que las monedas del ser corran y choquen por el mundo.

En la sentencia de Anaximandro referida por Simplicio, las palabras δίκη y ἀδικία hacen su primera aparición; y ya es tiempo de releerlas a la luz del sentido que explícitamente les confieren Heráclito y Parménides:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθοεὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Ante todo, ¿qué quiere decir el διδόναι δίκην ... τῆς ἀδικίας? La correlación δίκη-ἀδικία se evidencia demasiado aquí, para que el διδόναι δίκη («pagan justo castigo») no haga más que expresar cuanto se repetirá después con ligeras variaciones de significado por el διδόναι...τίσιν («pagan la expiación»). Justamente por el relieve de esta correlación hay que pensar que la palabra δίκη no se presenta aquí por casualidad, es decir, por el simple hecho de que los griegos usaban el idiotismo διδόναι δίκην para expresar lo que nosotros indicamos con la expresión «pagar la culpa». El motivo por el que se presenta la palabra δίκη es el mismo por el que se presenta la palabra ἀδικία. Por lo tanto, el significado de διδόναι queda también él alejado de la valencia particular que posee en el uso común de διδόναι δίκην. En su valencia más formal, los significados de δίκη y αδικία indican, respectivamente, lo que tiene que ser y lo que no tiene que ser (y lo que no tiene que ser es justamente la ausencia de lo que tiene que ser). De modo que, manteniéndonos siempre sobre el plano formal del significa-

do, el διδόναι δίκην...τῆς αδικίας significa que se le deja ser (διδόναι) en el lugar que le compete, o sea, en el lugar en el que tiene que encontrarse, lo que ha sido apartado de este lugar *sin que* tuviera que haberlo sido. En otras palabras: a lo que tiene que ser se le deja que sea precisamente en el acto en que no se le deja que sea —en donde este no dejar que sea se expresa por el alfa privativo de ἀδικία, que, por lo tanto, significa justamente no dejar que sea lo que tiene que ser—. Esta afirmación está conectada con la primera parte de la sentencia de Anaximandro mediante un «de hecho» (γάρ). En esta primera parte se dice que donde las cosas emergen, allí necesariamente refluyen. Si la conjunción γάρ puede tener aquí un valor causal o declarativo, está en cualquier caso fuera de dudas que la presencia de esta conjunción expresa la implicación entre la primera y la segunda parte de la sentencia, es decir, la implicación entre el volver necesariamente allá de donde se ha salido y el dejar que sea lo que tiene que ser, aun sin dejarle que sea. Es decir: precisamente porque las cosas emergen de aquello mismo a donde necesariamente refluyen, precisamente por esto dejan que sea lo que tiene que ser aun no dejándolo ser. Pero ahora sabemos que bajo el significado formal de δίκη y ἀδικία no hay una valencia jurídica o social determinada de cualquier otro modo, sino aquella valencia especulativa, por la que δίκη indica ese necesario estar junto a sí del ser, que sustrae al ser del nacimiento y de la muerte, y ἀδικία indica el romperse de las ligaduras que tienen al ser junto a sí. διδόναι δίκην...τῆς ἀδικίας significa por tanto que el ser, aun no siendo junto a sí, es dejado sin embargo junto a sí. Puesto que el sujeto de διδόναι es τὰ ὄντα, las cosas que se generan y se corrompen, o sea, las cosas que emergen de y vuelven al uno, hay que decir por tanto que al emerger de allá donde después vuelven, las cosas dejan y al mismo tiempo no dejan al ser junto a sí, y por consiguiente le rinden justicia en la injusticia.

Antes de determinar el sentido de esta última fórmula es importante destacar que es precisamente la asignación de sentido especulativo a las palabras δίκη y ἀδικία lo que impide leer la sentencia de Anaximandro según la clase de interpretación más común, para la cual la injusticia es la salida del uno y la justicia la vuelta de las cosas al uno. Esta es la interpretación que Nietzsche ha mantenido por primera vez en su libro sobre la filosofía en la época trágica de los griegos y que después, adoptada por toda una tropa de intérpretes, ha sido combatida, en cambio, por esa otra tropa que ha dado función preeminente, para la determinación del significado de toda la sentencia anaximandrea, a la reintegración del

término ἀλλήλοις. Pero Mondolfo ha mostrado oportunamente la conciliabilidad de las dos interpretaciones, destacando que, si se entiende que la injusticia es la mutua exclusión de los contrarios, también es verdad que tal exclusión se inicia en el acto mismo en que las cosas salen del uno: quedaría por tanto confirmada, con una importante precisión, la interpretación nietzscheana. Pues bien, si se mantiene el significado especulativo de δίκη y ἀδικία, entender ἀδικία como salida del uno y δίκη como vuelta al uno, significaría afirmar que, en la generación del mundo, el ser pierde su originaria plenitud, para reconquistarla después en cuanto el mundo refluye en el uno. Y este concepto es lo que hay de más ajeno a la antigua metafísica de los griegos, para la cual la generación del mundo no menoscaba de modo alguno la plenitud originaria del ser: οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ'ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀιεὶ σωζομένης; o sea, dice Aristóteles (*Metafísica*, 983 b 11-13), los primeros pensadores afirman que nada se genera y perece absolutamente, al estar el ser originario (φύσις) eternamente salvado de la nada. El florecer del uno en los opuestos no es la pérdida de la plenitud originaria, sino la apertura de una dimensión en la que tal plenitud no se contiene: el θεῖον anaximandreo es eterno y no envejece, ἀίδιον καὶ ἀγήρω (fragmento 2), es inmortal e incorruptible (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, fragmento 3) de modo que su abrirse al mundo es una peripecia que no implica lo divino, sino más bien el ser del mundo aunque siempre gobernado por lo divino.

Por tanto, διδόναι δίκην...τῆς ἀδικίας no puede significar el refluir en lo divino, después del alejamiento. Y sin embargo, la palabra de Anaximandro dice que las cosas, al refluir allá donde se generan, o al generarse allá donde refluyen, διδόναι δίκην...τῆς ἀδικίας; o sea, volviendo a tomar la fórmula que hemos dejado antes en suspenso, rinden, en la injusticia, justicia al ser y quedan así comprendidas por la justicia, ellas, que sin embargo están abriendo la dimensión de la injusticia. Lo que significa —y con ello el sentido de verdad de la palabra de Anaximandro aparece en todo su formidable poder— que las cosas se abren ciertamente como mundo de la oposición, es decir, como mundo en el que el ser nace y muere —como mundo de la injusticia, por tanto; pero en este su abrirse dejan que la esfera incontaminada de lo divino, donde el ser es eternamente junto a sí, sea; y por lo tanto, son rescatadas de esa injusticia, que sin la justicia originaria del ser sería irrealizable—. Por tanto, la injusticia —la dimensión en que el ser nace y muere— existe sólo como eliminada en la justicia, de modo

que el ser puede nacer y morir en el mundo sólo en cuanto vive eternamente en lo divino y, por tanto, sólo en cuanto queda necesariamente ligado a lo divino. Soltar esta ligadura quiere decir abandonar a la nada el ser del mundo y, por consiguiente, permitir lo que la razón no puede conceder: que el ser no sea.

Si las cosas están así, el διδόναι δίκην...τῆς ἀδικίας es el fundamento mismo, la *verdad* misma del cuadro esbozado en la primera parte del fragmento anaximandreo, donde se ve que las cosas vuelven necesariamente allí de donde provienen. Ya hemos dicho que Aristóteles se sirve de este cuadro para expresar el sentido de la filosofía arcaica. Pero el valor de verdad del cuadro aparece solamente recurriendo a un realce entrevisto muchas veces por Aristóteles y que él expresa diciendo que el principio de que de la nada nada deviene es común a todos los primeros filósofos. No obstante, en relación con cuanto nos queda de los primeros pensadores griegos, es preciso llegar a Parménides para encontrar un texto en el que haya conciencia explícita de ese principio. Pero, llegados a Parménides, tal principio es, sí, explícitamente sabido, pero también es explícitamente superado, ya que, en el acto en que su fundamento se revela, se llega también a la negación de la existencia del devenir, por lo que no sólo hay que excluir que el ser nazca, sino que se pone como ilusorio ese nacimiento del ser que es manifiesto en el mundo. Pues bien, la interpretación que hemos propuesto del διδόναι δίκην...τῆς ἀδικίας nos permite reconocer en esta expresión la más arcaica y profunda formulación del principio *ex nihilo nihil,* que, por otra parte, en el lenguaje aristotélico es ya una desvalorización del pensamiento especulativo originario, viniendo simplemente a regular, según Aristóteles, la relación entre la causa material y la generación de los entes (y entendiéndose la causa material como principio particular distinto de otros principios). διδόναι δίκην...τῆς ἀδικίας es entonces la verdad de la afirmación de que las cosas provienen de lo divino y vuelven a lo divino. Queremos decir que, al interpretar esta expresión del modo propuesto por nosotros, aparece el motivo, la razón última por la cual se afirma lo que es contenido en la primera parte de la sentencia anaximandrea: las cosas provienen de un regazo que ya las contiene desde siempre y vuelven necesariamente a él, *porque* (¡γάρ!) la apertura del reino de ἀδικία, es decir, del nacimiento y de la muerte del ser, se deja comprender y gobernar (περιέχειν...καὶ... κυβερνᾶν) por el reino de δίκη, en donde el ser está eternamente junto a sí; y en esta y por esta comprensión no sólo lo que nace es

ya antes de su nacer, sino que también lo que muere es aún después de su muerte.

Si el devenir puede existir sólo rindiendo justicia al ser, por otra parte en el devenir, es decir, en la vicisitud del tiempo, las cosas sufren mutuamente la pena de la injusticia. Y éste es el segundo concepto expresado en la segunda parte de la sentencia: διδόναι...καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρονου τάξιν (que leemos refiriendo αλλήλοις y κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν al único término τίσιν). Si la injusticia es el no ser del ser y, por consiguiente, es el mundo, del que está ausente la plenitud del ser, y si se resarce esa injusticia dejando que el reino de δίκη comprenda el reino de ἀδικία, por otra parte, en el mundo, el tiempo expulsa a los prevaricadores con otras prevaricaciones. Puesto que Dios gobierna el devenir, esta vicisitud del tiempo no expresa simplemente el castigo del prevaricador, sino más bien su ser apartado de la prevaricación (y en este sentido, su ser castigado), pero de modo que el reino del nacimiento y de la muerte se vuelva espejo cada vez más bruñido del reino hospitalario de δίκη en donde la única prevaricación es la consentida: la prevaricación sobre la nada. La motivación de la referencia de ἀλλήλοις y de κατὰ τὴν του χρόνου al único término τίσιν y no al propio tiempo al término δίκην, reside en el sentido según el cual hemos interpretado el διδόναι δίκην...τῆς ἀδικίας, que no expresa una relación temporal entre los entes que devienen, sino más bien la relación entre lo divino y lo mundano. Por lo tanto, la expiación recíproca según el ordenamiento del tiempo es concepto que no puede investir a ese dejar ser al ser, con el que el mundo se envuelve y, por consiguiente, es concepto que hay que referir al único término τίσιν.

La verdad prohíbe que δίκη suelte las ligaduras del ser, pero es de nuevo la verdad la que prohíbe que el ser del mundo sea negado y que, por consiguiente, sea negado el florecer del ser. A esta negación llegaba «el gran Parménides» (Παρμηνίδες ὁ μέγας, como dice Platón en el *Sofista*). Pero una vez que Platón y Aristóteles muestran que la negación del mundo no es necesaria, es de nuevo a Parménides al que habrá que volver para localizar la afirmación de Dios. Incluso hoy el pensamiento tiene que seguir a las hijas del sol que, levantándose los velos de la cabeza, abandonan las casas de la Noche (Parménides, fragmento 1, vv. 8-10). A nosotros nos parece que al término de este viaje la palabra de Parménides encuentra en la palabra de Anaximandro la más fiel expresión de la verdad del ser.

NOTA [1971]

Las huellas del nihilismo son visibles en el recorrido mismo cumplido por los escritos que se encaminan a lo largo del testimonio de la verdad del ser y, sobre todo, en este ensayo dedicado a Anaximandro, en donde la interpretación del διδόναι δίκην...τῆς ἀδικίας alcanza el punto de ruptura, la contradicción extrema de un pensamiento que piensa la inmutabilidad del ente en cuanto ente y que, sin embargo, ha perdido nuevamente esa verdad del devenir que, aun alcanzada en *La struttura originaria* (cit., cap. XV, parágrafo 26: «Il divenire come apparizione dell'immutable»), sólo en el «Escrito posterior» de «Volver a Parménides» queda cabalmente expresada. La contradicción extrema de esa interpretación es la convicción de que en la anulación del ser —puesto como estructura manifiesta del 'mundo'— ese mismo ente que se anula no se anula. Es la tentativa extrema de unir el testimonio de la verdad del ser con la concepción nihilista del devenir. Y es también un ejemplo de hermenéutica nihilista. También, pero no sólo por este motivo, la palabra de Anaximandro tiene todavía algo esencial que decirnos.

Parte añadida

Αληθεια

Occidente es la civilización que crece en el interior del horizonte abierto por el sentido que el pensamiento griego asigna al ser-cosa de las cosas. Este sentido unifica progresivamente, y ahora totalmente, la interminable multiplicidad de acontecimientos a la que llamamos «historia de Occidente»; y domina ahora sobre toda la tierra: toda la historia de Oriente ha devenido de este modo ella también prehistoria de Occidente.

Desde hace tiempo, mis escritos indican el sentido occidental —y ahora planetario— de la cosa: la cosa (una cosa, toda cosa) es, en cuanto cosa, nada; la no-nada (una, toda no-nada) es, en cuanto no-nada, nada. La convicción de que el ente es nada es el nihilismo. En un sentido abismalmente diferente del de Nietzsche y Heidegger, el nihilismo es la esencia de Occidente.

Pero el nihilismo es como *fenómeno* y como *cosa en sí*. Como fenómeno, el nihilismo (es decir, Occidente) es lo que aparece a sí mismo: el sentido con que se manifiesta a sí mismo: lo que de sí ve y cree saber. Y el nihilismo *no* se ve como nihilismo, como convicción de que el ente es nada.

De sí ve ante todo todas esas determinaciones que los habitantes de Occidente creen ver.

Pero todas estas determinaciones aparecen *en el interior* del sentido que el ser-cosa de las cosas muestra *a los ojos del nihilismo*. Ante estos ojos la cosa *no* aparece como un ser-nada: aparece según los rasgos que el pensamiento griego le ha asignado de una vez por todas.

Es decir, aparece como aquello de lo que se dice que es, pero que no era y no será. O sea, aparece como aquello que, total o parcialmente, sale de la nada y a ella vuelve; oscila entre el ser y la nada: un ἐπαμφοτερίζειν (ἐπ-αμφοτ-ερίζειν) (Platón, *Repúbli-*

ca, 479 c), en donde «los dos» (ἀμφότερα) «respecto» (ἐπί) de los cuales la cosa «está en lucha consigo misma» (ἐρίζει) son el ser (τὸ ὄν) y la nada (τὸ μὴ ὄν, entendida como τὸ πάντως μὴ ὄν, *nihil absolutum*, *ibídem*, 478 d-e). En cuanto «participa» de ambos (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, *ibídem*, 478 d-e), la cosa (τι) tiene como predicados a ambos: es algo que «al mismo tiempo» (ἅμα) es y no es: τι...ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν (*ibídem*, 478 d). Pero el adverbio ἅμα no se presenta, en este final del libro quinto de la *República*, con el sentido temporal que probablemente pretenda expresar en el célebre pasaje del libro cuarto de la *Metafísica* (1005 b 19-20), en el que Aristóteles formula el *principium omnium firmissimum:* en el texto platónico, ἅμα indica la inseparabilidad de los dos (el ser y la nada), entre los que la cosa está indecisa en su oscilar entre uno y otra.

De hecho, de lo que oscila no sólo no es posible pensar que esté simplemente ligado con el ser (οὔτ'εἶναι), o con el no ser (οὔτε μὴ εἶναι), o que no esté ligado con ninguno de los dos (οὔτε οὐδήτερον), sino que ni siquiera puede pensarse que sea *el uno* y *el otro:* οὔτ'ἀμφότερα (479 c). El ἐπαμφοτεριστής (lo que oscila) es un *debatirse* (ἐρίζειν) entre el ser y la nada (ἐπὶ τὰ ἀμφοντερα) precisamente porque *no es a la vez* el uno y el otro: οὔτ ἀμφότερα. El debatirse es el *devenir* de la cosa. Donde la cosa, *al mismo tiempo* (ἅμα), es y no es, en el sentido de que, en el devenir, el ser y el no ser son inseparables —y no en el sentido de que, en el devenir, la cosa sea y no sea *a la vez*.

Pero precisamente porque en la expresión τι...ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν el adverbio ἅμα no indica la simultaneidad, sino la inseparabilidad de los dos que se disputan la cosa (la inseparabilidad y la unidad que se traslucen explícitamente en las palabras griegas εἱς, μία, que, respectivamente, a través de los supositivos *sems*, *smía*, se unen, como ἅμα, con la raíz indoeuropea *sem/som*, de la que viene el latino *semol*, *simul*), precisamente por esto una expresión así es la definición misma del devenir, es decir, del tiempo.

Contrariamente a cuanto se supone, que la cosa sea —en cuanto cosa— devenir, tiempo, historia no es el rasgo característico del pensamiento moderno, sino el sentido fundamental del pensamiento griego de la cosa (desde que este pensamiento reconoce el derecho de la cosa a ser —ya que, al comenzar a atestiguar el sentido del ser y de la nada, Parménides niega la existencia misma de la cosa, o sea, de lo que puede tener al ser como predicado)—. Para Platón (y a lo largo de toda la historia de Occidente) una cosa es inmutable y eterna no en cuanto es una cosa, sino en cuanto posee

una estructura privilegiada respecto de las otras cosas: en cuanto cosa, una cosa es un ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y la nada.

El «ente» (τὸ ὄν) es el modo en que el pensamiento riego piensa el sentido de la cosa (es decir, del τι del que se predica el εἶναι): el ente es la cosa (el τι) en su estar implicada en el ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y la nada. A partir de los griegos Occidente ya no permite que el τι esté separado (como sucede en el pensamiento preontológico) de su ser «ente»: «es imposible» —dice Platón— «hablar de la cosa en su estarse sola, como despojada y aislada de todo lo que es ente»: μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπηρημωμένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἁπάντων, ἀδύνατον (*Sofista*, 237 d).

El ἐπαμφοτερίζειν de la cosa es el horizonte en cuyo interior Occidente, contemplándose a sí mismo, ve todas las determinaciones que cree que tiene. Eso quiere decir que el nihilismo, como fenómeno, es un espesor constituido por una doble estratificación: la «de superficie» y la oculta, que, sin embargo, se mantiene próxima a la superficie y en ella se vislumbra y se trasluce. Esta estratificación oculta —que puede llamarse la «preconciencia» de Occidente— es el sentido griego de la cosa, ahora presente y dominante en cada acontecimiento y en cada obra de los que Occidente tiene conciencia. Por ejemplo, las determinaciones concretas de la ciencia y de la técnica modernas se mueven por completo en el interior del sentido griego de la cosa (cf. E. Severino, *Legge e caso*, Milano, 1979), pero la cultura epistemológico-científico-tecnológica no se da cuenta todavía de esta condición suya, es decir, de esta esencial proximidad suya a ese sentido, que constituye por tanto la «preconciencia» de tal cultura (y de toda la cultura occidental); mientras que lo que tal cultura cree que sabe y que hace es la estratificación «de superficie» del nihilismo en cuanto fenómeno.

Esta «superficie» contiene, por consiguiente, la misma desmesurada riqueza de contenidos de la civilización occidental. Su «preconciencia» es la unidad de la multiplicidad inmensa que la constituye: la unidad, tal como puede constituirse en el interior del fenómeno del nihilismo. Que tal unidad sea una «preconciencia» depende de la circunstancia de que las formas actuales de la civilización occidental tienden a suponer que ahora ya no tienen nada que ver con el pensamiento griego. Una tendencia; porque si nos dirigimos hacia el olvido total de lo que sin embargo sigue permaneciendo esencialmente próximo y dominante, ocurre también que nos movemos en dirección opuesta, hacia la profundización de las ligaduras que unen la forma actual de la civilización y el pasado

griego de Occidente. En el fenómeno del nihilismo, la «preconciencia» es lo implícito (lo implícitamente visto) que *puede* convertirse en explícito ante los ojos de Occidente —lo implícito que, sin embargo, es el horizonte en el que se unifica la multiplicidad de determinaciones de lo explícito (la multiplicidad a la que se llama «historia de Occidente» e «historia de la tierra»).

En este sentido, a lo que aquí se llama «preconciencia» —la cosa como ἐπαμφοτερίζειν— es la esencia del fenómeno del nihilismo. En su vislumbrarse y traslucirse en la estratificación «de superficie» del fenómeno del nihilismo, el ἐπαμφοτερίζειν es la «evidencia» originaria, fundamental de Occidente. Esta «evidencia» tiende a permanecer en los márgenes del espacio sobre el que se concentra la atención de los habitantes de Occidente. Occidente tiende a dejar en la sombra de lo inexpresado y de lo implícito lo que, en cuanto evidencia, está ante los ojos de Occidente como lo absoluta y originariamente visible. Ciertamente, la cultura occidental sigue hablando de «devenir», «historia», «tiempo», «producción», «destrucción» —es decir, de la historicidad y temporalidad de las cosas: lo que deja en la sombra es la estructura esencial de estas categorías: el ἐπαμφοτερίζειν de la cosa (la cosa como ἐπαμφοτερίζειν) evocado por la ontología griega.

El nihilismo, como *cosa en sí*, es en cambio la convicción de que la cosa es nada. Que el nihilismo sea esta convicción es una afirmación que no tiene nada de insólito y puede ser aceptada por todos. En cambio, lo que para Occidente es absolutamente inaudito es que el nihilismo sea la *cosa en sí*, de la que el ἐπαμφοτερίζειν de la cosa es el fenómeno; o sea, que el nihilismo sea el en sí de lo que para Occidente es la evidencia originaria y fundamental. La convicción de que la cosa es devenir (historia, tiempo, oscilación entre el ser y la nada) está ligada con Necesidad a la convicción de que la cosa, en cuanto tal, es nada. Sólo en cuanto el sentido de la Necesidad se abre (está ya abierto desde siempre), puede aparecer la Necesidad de esa ligadura. Justamente es al sentido de la Necesidad al que, en mis escritos, se dirige continuamente el lenguaje, indicando sus rasgos.

Pero es sólo en cuanto el sentido de la Necesidad está ya desde siempre abierto, como el nihilismo puede aparecer en su ser *cosa en sí*, es decir, como nihilismo. El nihilismo aparece como evidencia originaria a los ojos de Occidente, es decir, a los ojos de sí mismo —y este aparecer es el fenómeno (la esencia del fenómeno) del nihilismo—; pero es a los ojos de la Necesidad cómo el nihilismo aparece como el en sí de la evidencia originaria de Occidente, o

sea, como la convicción de que la cosa en cuanto tal es nada, ligada (semejante convicción) con Necesidad a la convicción de que la cosa es un ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y la nada. Respecto de lo que Occidente, en cuanto Occidente, ve, el «inconsciente» esencial de Occidente es por tanto la convicción de que la cosa, en cuanto tal, es nada. El nihilismo, como cosa en sí, es el «inconsciente» de lo que aparece en el fenómeno del nihilismo.

En el ἐπαμφοτερίζειν, la indecisión de la cosa significa que la cosa no está ligada definitivamente ni a su ser ni a su no ser, sino que es un huésped provisional de ambos; cuando está junto a uno de los dos, siente ya la llamada del otro. Justamente por esto la cosa es, «al mismo tiempo» (ἅμα), algo que es y algo que no es (τι...ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, *República*, 478 d). Al estar junto a uno no se separa del otro hasta el punto de no disponerse a volver más junto al otro.

Pero precisamente por esto, la cosa *no es al mismo tiempo* huésped de ambos: como se ha recordado, en la misma página en la que dice que la cosa es ἅμα un ser y un no ser, el texto platónico dice también que en el ἐπαμφοτερίζειν la cosa no es *el uno y el otro:* οὔτ'ἀμφότερα. Es decir, no es *al mismo tiempo* el uno y el otro. (En esta síntesis de ese ἅμα y de este οὔτ'ἀμφότερα reside la esencia de la dialéctica hegeliana). El ἔρις, es decir, la «disputa» del ἐπαμφοτερίζειν, es el *devenir* (y quizás ἔρις puede considerarse como metátesis de ῥεῖν, que expresa, justamente, el devenir), en donde la cosa oscila entre el ser y el no ser, pero en donde cuando es, es, y cuando no es, no es. El ἐπαμφοτερίζειν exige que, cuando se encuentre en uno de los dos extremos de la oscilación, la cosa sea «así» (οὕτω); y cuando se encuentre en el otro extremo sea «no así» (μὴ οὕτω). «Así», es decir, siendo cuando es; «no así», es decir, no siendo cuando no es. En el *Teeteto* (183 a-b), Platón rechaza la concepción protagórica del devenir, precisamente porque en ella se está obligado a afirmar que cada cosa es al mismo tiempo «así y no así» οὕτω...καὶ μὴ οὕτως, 183 a).

El aristotélico «principio de no contradicción» (la βεβαιοτάτη ἀρχὴ πασῶν; *principium firmissimum omnium)* es esencialmente la expresión de esta estructura del ἐπαμφοτερίζειν. No en el sentido de que el mismo no sea un principio del ente en cuanto ente y sea en cambio principio del solo ente deviniente; sino en el sentido de que, *en cuanto ente* (es decir, *no* en cuanto es *un cierto* ente privilegiado), el ente es para el pensamiento griego —y después, para todo el pensamiento occidental— el ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y la nada. De modo que el *principium firmissimum* expresa la estruc-

tura del ἐπαμφοτερίζειν del ente, precisamente porque es principio del ente en cuanto ente (cf. *Metafísica*, 1005 a 19-1005 b 2). En *Metafísica*, 1061 b 36-1062 a 1, Aristóteles lo formula diciendo que «no es posible que la misma cosa sea y no sea» [εἶναι καὶ μη εἶναι] respecto de lo mismo y al mismo tiempo [καθ'ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον].

La cosa, aquí, es justamente considerada en su ser presa provisional de cada uno de los dos antagonistas (el ser y el no ser) que se la disputan. El disputársela —el ἔπις del ἐπαμφοτερίζειν— es el transcurrir (ῥεῖν) mismo del tiempo, en donde la cosa discurre entre los dos contendientes y es y no es κατὰ τὸν διάφορον χρόνον (es decir, en tiempos diferentes). La imposibilidad de que la cosa sea y no sea al mismo tiempo es la estructura misma del tiempo, es decir, del ἐπαμφοτερίζειν. La manera estilística con la que Platón reprocha a Protágoras, en el *Teeteto*, el que entienda el devenir como un ser «así y no así» (οὕτω...καὶ μὴ οὕτως), reaparece en el libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles, en la confutación del negador del *principium firmissimum*, el cual «no dice nunca que es así y no no así [οὕτω οὔτ'οὐχ οὕτως], sino que es así y no así [οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως]» (1008 a 31-32).

Sólo aparentemente las anticipaciones del *principium firmissimum* aristotélico, contenidas en el *Teeteto* o en el *Sofista* —o la misma formulación inicial del libro cuarto de la *Metafísica*— prescinden del tiempo.

De hecho, puede objetarse que si la imposibilidad de que algo sea y no sea al mismo tiempo equivale a la posibilidad (y es más, en ciertos casos, a la necesidad) de que sea y no sea en tiempos diferentes, en cambio la posibilidad de que algo sea al mismo tiempo hombre y trirreme (*Metafísica*, 1007 b 20-21) no equivale a la posibilidad (y tanto menos a la necesidad) de que tal cosa sea hombre y trirreme en tiempos diferentes. Esta segunda imposibilidad prescinde del tiempo.

Ahora bien, es indudable que si, para Aristóteles, una cosa que es puede convertirse en algo que no es, o una cosa que es blanca puede convertirse en negra, al contrario una cosa que es hombre no puede convertirse en trirreme. Análogamente, lo que es sustancia inmóvil no es no sustancia inmóvil; y ni siquiera aquí está permitido afirmar que es imposible que algo sea y no sea sustancia inmóvil al mismo tiempo: justamente, porque la sustancia inmóvil no puede dejar de ser tal en un tiempo diferente. Ella no es en el tiempo. Así como no lo es la oposición de hombre y trirreme. Así como no lo es el arquetipo platónico de esta oposición, es decir, la oposi-

ción (de la que habla Platón en el capítulo XXXII del *Teeteto*) entre dos entes cualesquiera, por ejemplo, la oposición de «buey» y de «caballo». «Ni siquiera en sueños» (οὐδ'ἐν ὕπνῳ), ni siquiera «en la locura» (μαινόμενον) —dice Platón— «se puede llegar a tanto» (τολμῆσαι): a afirmar *simpliciter* (παντός, παντάπασιν) «que una cosa sea lo otro de sí» τὸ ἕτερον ἕτερον ἔστιν («que una de las dos sea la otra»), es decir, que «lo bello sea feo», «lo justo injusto»; «el buey caballo», «el dos uno» (*Teeteto*, 190 b-c).

Pero la imposibilidad de ciertos tipos de devenir (por ejemplo, de hombre a trirreme, o de buey a caballo) y la afirmación de la existencia de sustancias inmutables se debe a la configuración específica de la ἐπιστήμη platónica y aristotélica. (El rechazo aristotélico de toda tesis «evolucionista» —por ejemplo, el devenir de pez a hombre, o de hombre a máquina— se funda sobre la elevación al rango de reglas metaempíricas de ciertas clases de devenir empíricamente comprobadas). Para la ἐπιστήμη, el ente *en cuanto ente* (ὄν ᾗ ὄν) —el ser ente del ente— es la estructura presente en cada ente: tanto en los devinientes como en los inmutables. Pero, *en cuanto ente* (es decir, considerado por su ser ente y no por su ser un cierto ente), el ente es aquello que puede no ser. En cuanto ente, no es la exclusión inmediata de su poder no ser. Es justamente un ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y el no ser. Para que la ἐπιστήμη ponga a un cierto ente como inmutable y, por consiguiente, como aquello que no puede no ser, está obligada a introducir un *medio* entre el ser ente de ese ente (es decir, entre ese ente considerado en cuanto ente) y la inmutabilidad de ese ente. Este medio intenta lo imposible: media lo que no puede ser mediado: une el poder no ser, que compete al ente en cuanto ente —es decir, al ser ente que está presente incluso en el ente inmutable— con la imposibilidad de no ser, que compete al ente inmutable en cuanto es inmutable. Es precisamente desde el punto de vista de la ἐπιστήμη como el concepto de ente inmutable es autocontradictorio. El ente en cuanto ente, que tendría que ser el rasgo común ya sea del ente deviniente, ya sea del ente inmutable y, por consiguiente, indiferente respecto de ellos, es en efecto ente deviniente, de modo que, en la ἐπιστήμη (es decir, en el pensamiento occidental en cuanto ἐπιστήμη), el ente inmutable se constituye como un inmutable deviniente.

Del mismo modo, la metatemporalidad del no ser trirreme por parte del hombre es la inmutabilidad de un ente —es decir, de ese ente que es la oposición de hombre y trirreme— que, sin embargo, en cuanto ente, es un poder no ser. Las «verdades eternas» (como

la oposición de hombre y trirreme) *son* eternas hasta tanto permanece abierta la dimensión del ser: allá donde ya no existe nada, ni siquiera existe el mundo posible-ideal de las «verdades eternas».

Todo esto significa que, en las formulaciones del 'principio de no contradicción' que parecen prescindir del tiempo, está presente, incluso aunque esté oculta, la convicción de que el ente (cuya no contradictoriedad se pone) es tiempo, es decir, ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y la nada. Las formulaciones metatemporales del «principio de no contradicción» son formulaciones contradictorias de tal principio: contradictorias desde el mismo punto de vista del nihilismo —del nihilismo en cuanto esencia del propio ser fenóme-no—. En el progresivo hacerse coherente del nihilismo, la ἐπαμ-φοτερί-ζειν, al liberarse de la ἐπιστήμη (y por consiguiente, de todo inmutable por ella evocado), se libera de toda formulación metatemporal del 'principio de no contradicción'.

También la formulación kantiana de este principio —«a ninguna cosa le conviene un predicado que la contradiga»— pretende explícitamente eliminar la referencia a la «condición del tiempo». Pero también para Kant la cosa es la ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y el no ser («no es el tiempo el que transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mudable —y el tiempo mismo puede no ser: al comienzo de las *Observaciones generales sobre la Estética trascendental* se considera como legítima la hipótesis de la 'supresión de nuestro sujeto'») y por consiguiente, en la formulación metatemporal de lo no contradictorio, lo no contradictorio es tiempo, es decir, el ἐπαμφοτερίζειν de la cosa entre el ser y el no ser. La proposición analítica «ningún hombre ignorante es docto deriva inmediatamente del principio de contradicción», escribe Kant, «sin que haya necesidad de añadir: *al mismo tiempo*». Pero también para Kant un hombre ignorante puede no serlo más; y por consiguiente, es ignorante *cuando* es ignorante; y *cuando* es ignorante no puede ser docto; y esta última proposición no significa sino que un hombre no puede ser ignorante y docto al mismo tiempo. La formulación metatemporal del 'principio de no contradicción' enmascara solamente, no suprime la referencia al tiempo, que determina la estructura del sujeto de aquella proposición analítica.

En eso que el pensamiento occidental llama 'principio de no contradicción', la referencia al tiempo atestigua por tanto cómo tal principio es la expresión misma del ἐπαμφοτερίζειν del ente.

Pero al excluir que la cosa sea y no sea al mismo tiempo, el concepto del ἐπαμφοτερίζειν es a la vez exclusión de que el ente

sea nada. Como huésped (o presa) del ser, la cosa es ente (=lo que es): y el ente no es la nada, o sea, no es la cosa en cuanto ella no es (es decir, en cuanto es huésped del no ser). La oposición de ente y nada pertenece a la estructura esencial del *principium firmissimum*. En el *Sofista*, Platón expresa esta oposición diciendo que «la nada no puede ser atribuida a ninguno de los entes»): τῶν ὄντων ἐπί τι τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰςτεον (237 c). La afirmación explícita de que el ente, en cuanto ente (en el tanto en que es ente; cuando es ente; en el acto en que es ente), *no* es la nada, es una constante presente y dominante a lo largo de toda la historia del nihilismo. Eso quiere decir que si, como cosa en sí, el nihilismo es convicción de que el ente es la nada, como fenómeno, en cambio, el nihilismo es convicción de que *el ente no es la nada*. El nihilismo se aparece a sí mismo en forma invertida, es decir, como afirmación de la no contradictoriedad del ente: como «principio de no contradicción».

La identidad hegeliana de *Sein* y *Nichts* es simplemente la identidad de lo indeterminado (el puro ser) con lo indeterminado (el puro *no*): no es la identidad de ente y nada, la identidad con el ente por parte de «algo concreto» (un *Konkretes Etwas, bestimmtes Dasein, bestimmter Inhalt;* cf. la «Nota» 1 que en la *Lógica* sigue a la exposición de la primera tríada): para el algo—es decir, para el ente— «no es indiferente que sea o no sea» *(nicht gleichgültig ob es sei oder nicht sei, ibídem);* «no es indiferente el ser o la ausencia de un contenido» (*das Sein oder die Abwesenheit eines Inhalts [...] nicht gleichgültig ist, ibídem* —el *Abwesen-heit* que es la misma ἀπ-ουσία, «ausencia», de la que habla Platón en el *Parménides*, al destacar que «cuando afirmamos que algo no es, pretendemos indicar la ausencia del ser [οὐσίας ἀπουσίαν] en aquello de lo que decimos que no es», 163 c-d). La negación hegeliana del principio de no contradicción es sólo la negación de este principio en cuanto contenido del entendimiento. Es decir, el método dialéctico es la más precisa afirmación que la ἐπιστήμη pueda dar del principio de no contradicción[1]. No es casual que, precisamente en el célebre pasaje de la «Introducción» de la Lógica, donde se muestra la esencia del método dialéctico (es decir, del «procedimiento científico») —o sea, que lo que se contradice se resuelve en una negación determinada—, diga Hegel, de tal esencia, que es «precisamente una tautología» *(was eigentlich eine Tautologie ist)*. Una tautología —es decir, la afirmación de la identidad de lo idéntico—. Hegel no rechaza el contenido de las 'formas lógicas' tradicionales ('identi-

[1] Cf. Severino, E., *La struttura originaria, op. cit.*, cap. XII; e *idem, Gli abitatori del tempo*, 1.ª ed., Roma, 1978, pág. 2.

dad', 'no contradicción', 'tercero excluido'): rechaza que se las asuma como desprovistas de ese contenido auténtico suyo que no es el contenido empírico, sino «su escueta y absolutamente concreta unidad» *(ihre gediegene, absolut-konkrete Einheit)*, su «unidad originaria», fuera de la cual son «formas vacías» *(tote Formen)*, es decir, falsas *(ibídem)*.

No se identifica al ente con la nada ni siquiera en esas dimensiones que, en el interior del fenómeno del nihilismo, se califican como 'nihilismo'. Al fenómeno del nihilismo pertenecen tanto las condenas que el pensamiento occidental ha hecho del 'nihilismo', como este 'nihilismo'. Ambos, en sí, en su inconsciente esencial son nihilismo, es decir, convicción de que el ente en cuanto tal es nada; pero el 'nihilismo' del que habla el pensamiento occidental *no* es la afirmación de que el ente, en cuanto tal, es nada, sino que es el no reconocer la existencia (o la autonomía de la existencia) de algo que, en cambio, para quien pretende mantenerse fuera del 'nihilismo', es existente (o autónomamente existente). Para el 'platónico' Jacobi, 'nihilista' es el idealismo, que identifica la realidad externa e independiente del pensamiento con la nada; para el 'no platónico' Nietzsche, 'nihilista' es quien no reconoce la autonomía de la existencia de la tierra y pone en el más allá el fundamento y el valor de toda existencia; y para Heidegger 'nihilismo' es el 'olvido' del 'ser del ente': pero en ninguno de estos 'nihilismos' se afirma que el ente en cuanto ente es nada (en ninguno de estos nihilismos se afirma ese no ser del ente, del que ya sea ellos, ya sea sus negadores, son, en su en sí, la afirmación), sino que se afirma más bien el no ser de lo que otros sostienen que existe. Esto incluso si, en el pensamiento occidental, los negadores del 'nihilismo' han creído poder reconocer en él la identificación del ente y de la nada y la negación del 'principio de no contradicción'.

La convicción de que el ente *no* es la nada, en cuanto es fenómeno del nihilismo, puede implicar con Necesidad la convicción de que el ente *es* la nada (es decir, la convicción en la que consiste el en sí del nihilismo) porque, en el fenómeno, el 'ente' es el modo en que el pensamiento occidental, a partir de los griegos, piensa el sentido de la cosa (o sea, de la cosa cualquiera, del τι): como ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y la nada. Pero que el nihilismo aparezca a sí mismo en forma invertida, es decir, en la forma del 'principio de no contradicción' y de la negación de que el ente sea nada, no es un simple hecho, sino una Necesidad. No sólo es Necesidad que el devenir de los entes implique el no ser del ente, sino que es Necesidad también que la convicción de que el ente es nada

(el nihilismo como cosa en sí) permanezca como lo 'inconsciente' del nihilismo, y que el no ser del ente entre en forma invertida en la conciencia en la que consiste el nihilismo como fenómeno.

De los rasgos *formales* de esta segunda Necesidad —indicada en su sentido concreto en esta obra y en *Destino della necessità*[2]— se reconoce un presentimiento decisivo en el modo mismo en que Aristóteles formula, en el libro cuarto de la *Metafísica*, «la definición» (ὁ διορισμός, *Metafísica*, 1005 b 23) del *principium firmissimum omnium*.

En la *Metafísica*, 1061 b 34-35, Aristóteles dice que «hay en los entes un principio respecto del cual» [περὶ ἥν] no es posible errar [οὐκ ἔστι διεψεῦσθαι], sino que antes bien es siempre necesario [ἀναγκαῖον αἰεί] estar convencidos [ποιεῖν] de lo contrario del error, o sea, estar en la verdad [ἀληθεύειν]». El principio respecto del cual «es necesario estar siempre en la verdad» es justamente el *principium firmissimum omnium*, πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή. Pero esta ἀρχή es βεβαιοτάτη porque es la base firme de la que procede todo el saber (*Metafísica*, 1005 b 15-17) (en βαίνω, de la que procede βέβαιος está presente el sentido del movimiento desde un lugar), y por lo tanto es la verdad misma (es el mismo ἀληθεύειν en su carácter originario). Por consiguiente, decir que respecto de este principio es necesario estar siempre en la verdad, significa decir que respecto del mismo es necesario estar siempre en su interior. Lo que no es en absoluto un círculo vicioso, ya que, si tal principio está en el fundamento del saber, la verdad en la que es necesario hallarse a propósito de él no puede ser algo diferente de él (o, en cualquier caso, algo que no lo comprenda).

Pero el texto aristotélico muestra *en concreto* el sentido de este autopertenecerse del *principium firmissimum*. En el libro cuarto de la *Metafísica*, el texto 1005 b 11-1005 b 31 cumple *tres pasos*: 1) define el sentido del «ser el principio más firme de todos» (1005 b 11-18); 2) indica «cuál es» tal principio (1005 b 18-22); 3) muestra que este principio satisface las condiciones exigidas por la definición del «ser el principio más firme de todos» (1005 b 22-31). Aún no se ha calibrado la fuerza de este texto (aunque a ella se ha aproximado, más que ningún otro, Tomás de Aquino, en su comentario a la *Metafísica*). A veces hasta se ha creído que Aristóteles no logró controlar la relación existente entre la multiplicidad de formulaciones del principio, que en este texto iba colocando una junta a otra.

El primer paso consiste justamente en el definir el «principio

---

[2] Severino, E., *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.

más firme de todos» como aquel «respecto del cual es imposible estar equivocado», o sea (según la expresión de la *Metafísica,* 1061 b 35), «es necesario estar siempre en la verdad». (Tal principio, por consiguiente, no es una hipótesis y, como principio del ente en cuanto ente, se presupone por el conocimiento de un ente cualquiera, 1005 b 14-17). El segundo paso es la célebre formulación del principio, en función de imposibilidad de que a la misma cosa convenga y al mismo tiempo no convenga la misma cosa respecto de lo mismo. El tercer paso muestra que tal principio es el más firme de todos, al mostrar que al mismo conviene la definición de «principio más firme de todos» formulada en el primer paso, es decir, al mostrar que le conviene la imposibilidad de que nos hallemos en un error respecto de él. Pero hallarse en el error respecto de él es *contradecirse* (así como la «verdad», en la que es necesario estar siempre respecto del mismo, es el principio mismo, o sea, es la negación de la contradictoriedad del ente), de modo que mostrar la imposibilidad de hallarse en el error respecto de él es mostrar la *imposibilidad de contradecirse* —la imposibilidad de la *existencia* del contradecirse—, es decir, de estar convencidos de aquello de lo que tal principio es negación.

La verificación de esta imposibilidad no se confunde con el ἔλεγχος, es decir, con la 'confutación' de la negación del principio. El ἔλεγχος muestra que tal negación, en cuanto tiene un significado determinado (o sea, es un τι...ὡρισμένον, 1006 a 24-25) subyace a lo que ella misma pretende negar: «al querer destruir el logos, subyace al logos» (ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον, 1006 a 26). El ἔλεγχος se refiere *al contenido semántico de la negación* del principio; la verificación, en cambio, de la imposibilidad de la existencia del contradecirse muestra que el *negador* del principio no existe —no existe como convicción de que el ente es contradictorio—. El negador del principio no puede ser otro sino aquel que, al ser necesario también para él «estar siempre en la verdad», no sabe expresar en el propio lenguaje su propio estar en la verdad y no sabe referir el propio lenguaje a su propio estar en la verdad. Es decir, el negador del principio es aquel que *cree* ser negador del principio. De hecho, inmediatamente después del comienzo del tercero de los tres pasos indicados, Aristóteles destaca que «no es necesario que las cosas que uno dice sean también las cosas de las que está convencido [ὑπολαμβάνειν]», 1005 b 24.

Ahora bien, el tercer paso comienza afirmando «la imposibilidad de que nadie esté convencido de que la misma cosa sea y no

sea»: ἀδύνατον γάρ ὀντινιοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. (El γάρ se refiere a la proposición precedente, 1005 b 23, que afirma que el principio formulado en el segundo paso satisface la condición exigida en el primer paso.) La afirmación de la *imposibilidad* de esa convicción no es por consiguiente una repetición que indique una variante de la formulación del principio ya dada en el segundo paso: la afirmación de tal imposibilidad es afirmación de la imposibilidad *de la existencia* de esa convicción. Pero *la imposibilidad* es la contradictoriedad misma del ente (así como la necesidad y, por consiguiente, la necesidad de estar siempre en la verdad, es la negación de la contradictoriedad, o sea, es el principio mismo). Mostrar la imposibilidad de la existencia de la convicción de que la misma cosa sea y no sea es, por consiguiente, mostrar la contradictoriedad de tal existencia. Que es justamente lo que se cumple de modo explícito en el tercer paso (1005 b 26-31): «y bien, si no es posible que los contrarios convengan al mismo tiempo a la misma cosa [...] y si una opinión es lo contrario respecto de la opinión que está en contradicción con ella, es evidente que es imposible que el mismo [hombre] esté convencido de que la misma cosa existe y al mismo tiempo esté convencido de que no existe: de hecho, quien se encontrase en este error tendría al mismo tiempo las opiniones contrarias» (ἐι δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αυτῷ τἀναντία...ἐναντία δ'ἐστὶ δόξα δόξῃ ἡ τῆς ἀντιφάσεως, φανερὸν ὅτι ἀδυνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ δειψευσμένος περὶ τούτου). Obsérvese lo siguiente:

a) En estas líneas se presenta el tercero de los tres modos en los que el principio se formula en el segundo y en el tercero de los pasos que estamos considerando. El primer modo de formulación está en 1005 b 19-20 (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδυνατον τῷ αυτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ); el segundo está en 1005 b 23-24 (ἀδὺνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι); el tercero está en 1005 b 26-27 (μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αυτῷ τἀναντία). En 1005 b 29-30 se repite casi al pie de la letra el segundo de estos modos. La diferencia entre ellos no está sólo en la circunstancia de que en el segundo, a diferencia del primero y del tercero, está presente la referencia al ὑπολαμβάνειν (es decir, a la «convicción»), sino también en la circunstancia de que el primero se expresa en función de la imposibilidad de que la misma cosa convenga y no convenga a la misma cosa, el segundo en función de la imposibilidad

de que la misma cosa sea y no sea, el tercero en función de imposibilidad de que a la misma cosa le convengan los contrarios.

Pero «el ser y el no ser» (εἶναι καὶ μὴ εἶναι, 1005 b 24, 30) del segundo modo tiene un valor tanto existencial como copulativo (con predicado nominal implícito). Con valor copulativo el εἶναι καὶ μὴ εἶναι corresponde al ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν del primer modo, y el predicado nominal implícito corresponde al τὸ αὐτό (1005 b 19) que es el sujeto de ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν. Esto es, decir que a *x* le conviene (ὑπάρχει) y significa decir que *x* es *y*. Con valor existencial, el εἶναι que figura en εἶναι καὶ μὴ εἶναι de 1005 b 24 se une a sí mismo con el sujeto (ταὐτόν, 1005 b 24) —es decir, es al mismo tiempo cópula y predicado verbal— y corresponde de este modo a toda la expresión τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν (1005 b 19) del primer modo de formulación. El tercer modo de formulación es una especificación del primero —y, por consiguiente, del segundo—, porque (Aristóteles lo indica explícitamente al término del cap. VI del libro IV, 1011 b 15-22) de los contrarios uno es la privación, la ausencia (στέρησις) del otro, y la privación es negación (ἀπόφασις) de aquello de lo que es privación (1011 b 19). Por consiguiente, decir que a la misma cosa son inherentes los contrarios implica que a la misma cosa le conviene y no le conviene la misma cosa.

b) Pero si el segundo modo de formulación equivale al primero, en el segundo modo la imposibilidad de que la misma cosa sea y no sea se presenta, en el texto, en la forma de la imposibilidad de que, a la vez, *estemos convencidos* (ὑπολαμβάνειν) de que la misma cosa sea y *estemos convencidos* de que no sea. La oposición imposible, aquí, es la oposición entre las dos convicciones que tienen respectivamente como contenido el ser de una cosa y el no ser de esta misma cosa. Como resulta explícito en 1005 b 28-31, el estar 'a la vez' (ἅμα) imposible se refiere a los dos ὑπολαμβάνειν constituidos por las dos 'opiniones' contrarias.

En esta configuración suya, el segundo modo de formulación no es equivalente al primero, sino que es un caso del tercer modo, es decir, es un caso de esa especificación del primero, que es el tercer modo de formulación. La relación entre el estar convencidos de que una cosa sea y el estar convencidos de que esa misma cosa no sea es, de hecho, una relación entre contrarios, así como es una relación entre contrarios la relación entre blanco y negro. Estas dos convicciones constituyen la 'diferencia máxima' (μεγίστη διαφορά) en el interior de un mismo género, o sea, del género «tener una convicción a propósito de cierta cosa». Justamente, esta relación de

contrariedad se expresa, en el tercero de los tres pasos que estamos considerando, por la expresión ἐναντία δ'ἐστι δόξα δόξῃ ἡ της ἀντιφάσεως, que antes hemos traducido con «una opinión es lo contrario respecto de la opinión que está en contradicción con ella». Precisamente, la «contradicción» (ἀντίφασις) es la oposición de contradictoriedad (es decir, el no ser de una cosa, respecto del ser de esta misma cosa) que subsiste entre el contenido de las dos opiniones contrarias —que son contrarias justamente porque su contenido está en esta forma de oposición (cf. *De la interpretación*, cap. 14).

c) La «misma cosa», a la cual es imposible que convengan respecto de lo mismo opiniones contrarias es el hombre, el individuo pensante: ὁ ὑπολαβών, ὁ δοξάζον. Por lo tanto, así como la imposibilidad de que la misma superficie sea blanca y negra es un caso de la imposibilidad de que a la misma cosa le convengan los contrarios, también lo es la imposibilidad de que el mismo que piensa esté convencido de algo y de la negación de ese algo. Es decir, esta imposibilidad es también ella un caso de esa especificación del primer modo de formulación del principio, que es la imposibilidad de que a lo mismo sean inherentes los contrarios.

Pero las dos δόξαι contrarias son contrarios que son inherentes al mismo ὑπολαβών, sólo si la tesis y la antítesis que constituyen, respectivamente, el contenido de las dos δόξαι, *aparecen*, en el ὑπολαμβάνειν, en su ser la una negación de la otra. Que «el que yerra» (ὁ δειψευσμένος, 1005 b 31) «tenga [ἔχοι] las opiniones contrarias» significa justamente que, en el δοξάζειν (=ὑπολαμβάνειν), la tesis y la antítesis δοκοῦσιν, *aparecen* en su ser tales. Si no aparecen así en el pensamiento del que yerra, siguen siendo negación la una de la otra, pero ya no son contrarios inherentes al mismo ὑπολαμβάνειν.

d) La secuencia 1005 b 26-31 del tercero de los tres pasos considerados muestra, por tanto, que el estar convencidos de que la misma cosa sea y no sea es un caso de esa especificación de la conformidad de lo mismo a lo mismo, que es la conveniencia de los contrarios a lo mismo. Precisamente porque es imposible que la misma cosa sea y no sea, precisamente por esto es imposible la existencia del que yerra, es decir, de la convicción de que la misma cosa sea y no sea. Es necesario estar siempre en la verdad (ἀναγκαῖον αἰεὶ...ἀληθεύειν) en torno al *principium firmissimum*, porque afirmar que en torno al mismo nos podamos encontrar en el error significa afirmar que ciertos contrarios son inherentes a lo mismo —es decir, afirmar un caso de una especificación de la con-

veniencia de lo mismo a lo mismo)—. El propio *principium firmissimum* es, por lo tanto, el fundamento de la verificación de la necesidad de encontrarse siempre en la verdad en torno al mismo.

Siempre: incluso cuando —advierte Platón en el *Teeteto*— nos encontramos «en el sueño» (ἐν ὕπνῳ) o «en la locura» (μαινόμενον). Esta característica de la verdad originaria de constituirse con independencia del estado de locura y de sueño del que piensa, se representa del modo como, en las *Meditaciones,* Descartes entiende la verdad *(necessario esse verum)* del *Ego sum.* Y también en este *sum* originario sigue estando presente el ἐπαμφοτερίζειν del ente: a la necesidad de que el ente sea *cuando* (ὅταν) es —teniendo, por otra parte, la posibilidad de no ser (Aristóteles, *De la interpretación,* 19 a 22 sigs.)—, corresponde, en la segunda parte de las *Meditaciones,* la necesidad de que yo sea *durante el período de tiempo* en que pienso *(quandiu cogito);* ya que no puede excluirse *(fieri posset)* que, al dejar de pensar, en ese mismo momento deje yo de ser por completo *(illico totus esse desinerem).*

Recordemos los rasgos fundamentales del discurso.

En el fenómeno, el en sí del nihilismo se presenta de forma invertida, es decir, como convicción de que el ente *no* es el ente. El contenido de esta convicción se constituye como 'principio de no contradicción', *principium firmissimum* (y la «firmeza» de este principio es la misma «firmeza» del ἐπαμφοτερίζειν del ente). Tal principio está ligado con Necesidad a la convicción latente de que el ente *es* nada.

Pero precisamente en uno de los lugares decisivos (el libro cuarto de la *Metafísica*) en que el nihilismo se presenta en la forma de su opuesto, Aristóteles muestra la imposibilidad de la existencia de la convicción de que a lo mismo convenga y no convenga lo mismo.

Pero pensar que el ente es nada significa poner al ente como ente y como no-ente*, o sea, poner y no poner al ente como ente).

La «evidencia» (φανερόν) afirmada en el texto aristotélico, de la imposibilidad de estar convencidos de la contradictoriedad del ente, se compromete por la sombra que envuelve a todo el pensamiento occidental; y sin embargo, la estructura *formal* del contenido de tal «evidencia» (ya subrayada en mi pequeño comentario al libro IV de la Metafísica[1] y en *Studi di filosofia della prassi, op. cit.,* II, cap. III, parágrafo 1, 2ª nota fuera del texto) pertenece ya

---

* En italiano, «ni-ente», que significa precisamente «nada» *(N. del T.).*

[1] Aristóteles, *Il principio di non contraddizione,* Brescia, 1959.

desde siempre a la estructura de la Necesidad, es decir, a la región que ya desde siempre y por siempre se mantiene abierta fuera de los confines del nihilismo y en relación con la cual, solamente, la esencia de Occidente (el ἐπαμφοτερίζειν) aparece como nihilismo.

De hecho, en un contexto que no puede en modo alguno ser presentido por el pensamiento aristotélico, en esta obra (cf. «La tierra y la esencia del hombre», 6) y en *Destino della necessità* (cf. caps. XII, XIII, XIV) se indica, en relación con la forma originaria y fundamental de la contradicción, la imposibilidad de que la contradicción aparezca como no negada (o sea, como contenido de convicción), es decir, se indica la Necesidad de «estar siempre en la verdad» (la Necesidad de estar siempre en la Necesidad) —en el sentido que la verdad y la Necesidad muestran fuera de los confines del nihilismo.

De hecho, es imposible que la contradicción aparezca como no negada, porque de otro modo el aparecer de la tesis (el ὑπολαμβάνειν, la convicción que tiene como contenido la tesis) sería —en cuanto aparecer también de la antítesis— no aparecer de la tesis; y el aparecer de la antítesis sería —en cuanto aparecer también de la tesis— no aparecer de la antítesis. Fuera del nihilismo, la estructura de la Necesidad, como imposibilidad de que el ser sea no ser, es con eso mismo imposibilidad de que la certeza (el aparecer) de la tesis (o de la antítesis) no sea certeza de la tesis (o de la antítesis) (cf. «La tierra y la esencia del hombre», 6).

Por otra parte, la imposibilidad de la existencia de la convicción que tiene como contenido la contradictoriedad del ente, implica la imposibilidad de la existencia de la convicción de que el ente sea nada. Y sin embargo, es precisamente la estructura de la Necesidad la que muestra la necesidad de la ligadura que une a la convicción (*a la existencia* de la convicción) de que el ente es un ἐπαμφοτερίζειν entre el ser y la nada, con la convicción (*con la existencia* de la convicción) de que el ente es nada.

Sin embargo, lo que en este momento puede parecer un resultado aporético, es en cambio la condición de la Necesidad tanto de la distinción, de la que el presente escrito ha dado cuenta, entre el nihilismo como cosa en sí y el nihilismo como fenómeno, cuanto del modo en que el en sí se muestra en el fenómeno. Precisamente porque es imposible que la identidad del ente y de la nada (y toda contradicción) aparezca simplemente dejándola ser —o sea, simplemente afirmándola, siendo contenido de convicción— precisamente por esto es Necesidad, y no un simple hecho, que la convic-

ción de que el ente es nada permanezca en latencia y en el inconsciente del en sí, y aparezca en forma invertida e indirecta en el fenómeno del nihilismo (es decir, en la conciencia que el nihilismo puede tener de sí). La latencia —*latēre*, λήθη, λανθάνειν— de la convicción de que el ente es nada, es la condición de la posibilidad de que el no ser del ente sea aceptado en el interior de la dimensión que el pensamiento occidental llama «verdad»: ἀ-λήθεια: no latencia, fenómeno. En la ἀλήθεια el no ser del ente se acepta (o sea, es contenido del ὑπολαμβάνειν) no en su forma directa, sino en la forma (indirecta) del ἐπαμφοτερίζειν del ente, que está ligada con Necesidad (con las ligaduras de la Necesidad) —que no son las ligaduras de la ἀλήθεια) a la forma directa. [Al final del libro V de la *República*, donde se presenta la palabra ἐπαμφοτερίζειν en su significado esencial, es recurrente de modo constante (478-479) el verbo φαίνω con la función de indicar el φαινόμενον, el aparecer, es decir, la ἀλήθεια del ἐπαμφοτερίζειν].

Pero la convicción de que el ente es nada puede existir no sólo porque permanece latente, sino porque en el nihilismo se interrumpe el trayecto que lleva de la ἀλήθεια del ἐπαμφοτερίζειν hasta la λήθη, es decir, hasta la convicción latente del no ser del ente; de modo que esta convicción permanece aislada del propio fenómeno, con el que sin embargo está necesariamente unida. Aislado del propio en sí, el ἐπαμφοτερίζειν del ente ya no aparece como identificación del ente y de la nada, de modo que el aparecer del ἐπαμφοτερίζειν ya no es un aparecer de la tesis que no es aparecer de la tesis y un aparecer de la antítesis que no es aparecer de la antítesis —o sea, ya no es el convenir de los contrarios a eso «mismo» que es el aparecer del ente—. En el nihilismo, el aislamiento del en sí respecto del fenómeno del nihilismo separa lo que está ligado con Necesidad, pero es precisamente por esta separación por lo que Occidente puede ser, en su esencia, convicción de que el ente es nada.

La distinción entre el en sí y el fenómeno del nihilismo no precede a esta separación: al contrario, es precisamente porque la convicción de que el ente es nada está separada del ἐπαμφοτερίζειν del ente, por lo que tal convicción sigue siendo un algo de 'latente' y de «inconsciente». A pesar de esta separación, el ἐπαμφοτερίζειν del ente sigue estando ligado con Necesidad al no ser del ente —es decir, esta ligadura sigue apareciendo en la mirada de la Necesidad—; pero la separación, al apartar la propia mirada de esa ligadura y al asignar al en sí del inconsciente la forma directa de la convicción del no ser del ente, y al fenómeno la forma indirecta de

esta convicción, pertenece al fundamento que hace posible la existencia de tal convicción.

El en sí, el inconsciente, la latencia son el resultado de la separación, del aislamiento que sustrae al lenguaje el trayecto que une con Necesidad lo que ha sido separado.

En el pensamiento occidental, la ἀλήθεια no es la no latencia (la revelación) de la λήθη, es decir, del propio en sí, sino la revelación de lo que (como fenómeno del nihilismo) oculta el propio en sí presentándolo en forma invertida. En su esencia, la ἀ-λήθεια es λήθη: oculta su propia alienación esencial. Aristóteles muestra «la necesidad de estar siempre en la verdad»: ἀναγκαῖον αἰεὶ ἀληθευειν.

Y por otra parte, si esta «necesidad» es la Necesidad que está fuera de los confines de la alienación, la estructura *formal* de esta «necesidad» alienada es un rasgo de la Necesidad de estar siempre en la Necesidad. Incluso aislado del propio fenómeno, el en sí, el inconsciente del nihilismo sigue siendo una *convicción:* la convicción es el aparecer en que tal convicción consiste. Pero esto significa que la existencia del nihilismo —es decir, de la alienación extrema— no es posible como algo aislado respecto de la Necesidad que ve la alienación del nihilismo. La convicción latente de que el ente es nada, cuyo fenómeno —cuya ἀλήθεια— domina ahora sobre toda la tierra, puede existir solamente en su ser ya desde siempre negada por la Necesidad que ya desde siempre *está,* abierta más allá de los dominios del nihilismo. Más allá: es decir, en la región que, por lo tanto, es *el inconsciente del inconsciente* en que el en sí del nihilismo consiste. A este contraste entre el *estar,* es decir, entre el destino de la Necesidad y la voluntad de que el ente sea nada —a esta contradicción supremamente dominante— se dirigen *Esencia del nihilismo* y *Destino della necessità.*

La imposibilidad de la contradictoriedad del ente no es la imposibilidad del contradecirse. El contenido del error *no es* (=es nada); el errar es. En *Gli abitatori del tempo* (cf. «Tramonto del marxismo») se ha mostrado cómo la situación de aporía en la que, según cierto marxismo italiano, se encontraría el pensamiento de Marx por haber afirmado la existencia de la contradicción en que consiste el capitalismo, es una situación de aporía sólo de modo aparente. Toda esta 'revisión crítica' de Marx se basa simplemente sobre la confusión entre la imposibilidad de la contradictoriedad del ente y la imposibilidad del contradecirse. Y la alienación esencial en la que está envuelto también el pensamiento de Marx, se encuentra en un subsuelo que no puede ser alcanzado por ninguna 'revisión crí-

tica' del pensamiento marxiano y por ninguna forma de crítica que se mueva en el interior del nihilismo.

Pero el texto de la *Metafísica* de Aristóteles que aquí hemos tomado en consideración, indica a propósito algo esencial: que el contradecirse mismo es imposible, cuando es el contenido de una convicción, es decir, cuando aparece en su puro dejarlo ser, en su puro afirmarse. La existencia del contradecirse entendido de este modo —muestra el texto aristotélico— implica la contradictoriedad del ente. El creer en la contradicción implica que a lo «mismo» convienen determinaciones contrarias, es decir, las dos δόξαι contradictorias entre sí. Es imposible que convengan al mismo ὑπολαμβάνειν, en la medida en que aparecen siendo contradictorias entre sí, ya que son el contenido del creer en la contradicción, es decir, de un aparecer en el que la contradicción afirmada se pone como tal. Si *son* contradictorias entre sí, pero este ser suyo *no aparece,* no son el contenido del creer en la contradicción y tampoco son determinaciones contrarias que sean inherentes a la misma determinación. El «ser inherente» (ὑπάρχειν) exige aquí el aparecer de su ser contrarios.

La condición de la posibilidad de la existencia del contradecirse es entonces, ante todo, que el contradecirse no aparezca como tal, es decir, que se interrumpa el trayecto que une la forma directa con la forma indirecta de la contradicción, y la forma directa siga siendo un en sí, aislado del propio fenómeno. Aristóteles no puede saber que el *principium firmissimum omnium* pertenece al fenómeno del nihilismo; y sin embargo, es la estructura *formal* del texto 1005 b 11-1005 b 31 de la *Metafísica* la que exige con Necesidad que la condición de la posibilidad de ese contradecirse dominante en que consiste el nihilismo sea, por un lado, que el nihilismo aparezca en forma invertida, como fenómeno, es decir, como afirmación del no ser del ente en el ἐπαμφοτερίζειν del ente; y, por otro lado, que se interrumpa el trayecto que une con Necesidad esta afirmación con la afirmación de que el ente es nada —la interrupción que confía esta segunda afirmación al en sí del inconsciente del nihilismo.

Pero la contradicción puede también presentarse de otro modo: como lo que, aun apareciendo *como contradicción,* es a la vez algo que *no se sabe* cómo pueda superarse o se sabe que no puede superarse. El sentido emergente de este modo de presentarse de la contradicción está constituido (además de por el *aparecer finito del Todo* —a este tema se dirigen analíticamente *La struttura originaria* y *Studi di filosofia della prassi;* y el tema se mantiene en el

centro de *Esencia del nihilismo* y de *Destino della necessità*) por el contraste entre el destino de la Necesidad y la voluntad de que el ente sea nada —la voluntad de aislar la tierra respecto del destino; la voluntad que encuentra su propia expresión más radical en el nihilismo de Occidente.

Pero también aquí, es la estructura *formal* indicada por ese texto aristotélico (o sea, es la *forma* que la estructura nihilista tiene en común con un rasgo de la Necesidad) la que exige que la contradicción, que aparece no siendo superada o en su condición de no superable, no sea algo creído, sino que aparezca *como negada,* es decir, como negación de la Necesidad. Incluso si la contradicción aparece como lo que no se deja superar, este aparecer de la contradicción puede existir sólo si la contradicción aparece como *rechazada,* es decir, sólo si su ser en cuanto negada es la forma en cuyo interior aparece. Aun siendo una negación impotente (incapaz de llevar la contradición al ocaso), es esta forma la que impide que el contradecirse se constituya como la contradictoria y, por consiguiente, imposible conveniencia a lo mismo de determinaciones contrarias.

En *Esencia del nihilismo* y en *Destino della necessità,* la condición de la posibilidad de la existencia de la contradicción se considera en relación con el tema del contraste (o sea, de la contradicción) entre el destino de la Necesidad y el aislamiento de la tierra. En el presente escrito, esa condición ha sido considerada en relación con la contradicción que constituye el segundo de esos dos términos que contrastan: el aislamiento de la tierra respecto del destino de la Necesidad (el aislamiento que es el acaecimiento mismo en el que acaece el mortal): el aislamiento que se expresa en la voluntad de que el ente sea nada y de que se interrumpa el trayecto que lleva del en sí al fenómeno del nihilismo.

Nota

La struttura originaria (1958) se presenta como «un primer grupo de indagaciones» (cf. «Avvertenza») sobre lo que el título menciona. Los temas a los que allí se hacía referencia, aludiendo a un segundo grupo de indagaciones, han acabado por tomar forma en *Studi di filosofia della prassi* (1962) y en *Esencia del nihilismo*, constituido por ensayos publicados entre 1964 y 1971. La novedad temática principal de esos *Studi*, con respecto a *La struttura originaria*, es —junto al realce del carácter problemático de la libertad— la afirmación de la ligadura que une necesariamente verdad y praxis. El sujeto fundamental de la praxis no es el individuo, sino la verdad, porque es en esta ligadura con la praxis donde la verdad se determina como esa decisión, como esa acción decisiva de la que puede depender la salvación de la verdad misma. Este tema se vuelve a presentar en *Esencia del nihilismo* —por ejemplo, en los parágrafos 16-18 de «El sendero del Día», donde la referencia a *Studi di filosofia della prassi* es explícita—. Y una profundización en este tema lo constituye el último parágrafo de «La tierra y la esencia del hombre» (y el último párrafo de «Alienación y salvación de la verdad»): la acción decisiva de la verdad, que lleva a la salvación de la verdad, puede ser la voluntad interpretadora. Es por esa voluntad por lo que también lo Sagrado (como la totalidad de lo que es interpretado) entra en el aparecer. Y si en «El sendero del día», así como en *Studi di filosofia della prassi*, se contempla a lo Sagrado como lo que, aceptado por la verdad, podría ser la llave que conduce a la salvación (o a la perdición) de la verdad, la ligadura de la verdad con el interpretar se presenta como fundamento de la ligadura de la verdad con la aceptación de lo Sagrado.

Pero ya en *Studi di filosofia della prassi*, decir que la verdad es el sujeto fundamental de la praxis y que se determina como deci-

sión y acción decisiva, significa que la verdad no puede permanecer indiferente al modo en que se determina la praxis (es decir, el decidir, la fe, la voluntad, la acción). Cuando el contenido de la praxis se constituye como problema, la verdad no está en condiciones de excluir que el acaecimiento de ese contenido (es decir, de las alternativas según las cuales se constituye) sea condición del acaecimiento de la salvación de la verdad. La verdad es sujeto de la praxis y se determina como acción decisiva, no porque la verdad, en cuanto tal, sea acción y decisión (de hecho, en cuanto el contenido de la praxis es problema, la convicción que pertenece a la estructura del actuar y del decidir es fe, es decir, no verdad, de modo que la verdad, en cuanto tal, no puede ser no verdad), sino porque es posible que la suerte de la verdad dependa de aquello —la acción, justamente— de lo que la verdad no puede aislarse (ya que incluso en el caso de que se aislase de este modo, esa posibilidad seguiría permaneciendo). Es porque queda abierta la posibilidad de que la suerte de la verdad dependa del actuar y del decidir por lo que en *Studi di filosofia della prassi* y en *Esencia del nihilismo* se dice que la verdad actúa y decide. Justamente por esto, en «El sendero del día» (17, último párrafo) se dice que «la verdad no puede no comprometerse»: porque «se acompaña inevitablemente con la no verdad» *(ibídem)*. El sentido de su «estar obligada a decidir» es su «estar obligada a a acompañarse con una decisión» (*ibídem,* parágrafo 18, última proposición del tercer párrafo). La verdad decide porque está unida, ligada con la decisión. En este sentido se entienden, en *Esencia del nihilismo*, expresiones como: «la verdad *acepta* lo Sagrado» (pág. 172), «la verdad *quiere* que lo Sagrado hable la lengua del Día» (pág. 168), «la filosofía *quiere* que yo no sea la esencia del hombre [...] *lo quiere* así, porque cree (es decir, *quiere*) que...» (pág. 262). Y es éste el significado de fondo de las «implicaciones pragmáticas de la verdad» de la segunda parte del primero de los *Studi di filosofia della prassi*.

La expresión «la verdad decide» no es impropia, porque lo inevitable de la ligadura de la verdad con la decisión y con la fe no significa que la verdad sea un levantar acta de una situación donde las alternativas del actuar se presentan simplemente como vías que se pueden emprender: el actuar actúa ya desde siempre, se eligen ciertos contenidos y otros se rechazan, ciertas acciones acaecen y, por consiguiente, otras no acaecen. Decir que la verdad decide, significa que la decisión determinada que de hecho acaece (y cuyo acaecimiento excluye el acaecimiento de otras decisiones) acaece en el interior de la mirada en donde la verdad la ve como aquello

de lo que podría depender la salvación de la verdad. Significa que, en la decisión que acaece, la verdad ve la posibilidad de su propia salvación. En esta situación, la decisión que acaece no acaece porque la verdad la vea así. De hecho, puesto que, en esta situación, la decisión que acaece es problema, la verdad ve que su propia salvación puede depender no sólo de la decisión que acaece, sino también de la decisión contraria, no sólo de la aceptación de lo Sagrado, sino también del rechazo de lo Sagrado, no sólo del modo en que de hecho se interpreta la tierra, sino también de otras interpretaciones.

La convergencia entre *Studi di filosofia della prassi* y *Esencia del nihilismo* en relación con esta temática no excluye que sea en *Esencia del nihilismo* donde llegue a madurar plenamente el lenguaje que comienza a atestiguar la verdad del ser y, por consiguiente, la esencia auténtica del nihilismo —de modo que la 'acción' con la que, en *Esencia del nihilismo*, se presenta ligada la verdad ya no tiene el sentido griego de la «praxis», que todavía domina en *Studi di filosofia della prassi*.

Por otra parte, en *Esencia del nihilismo* la libertad de la decisión sigue siendo todavía un problema (cf. por ejemplo «Volver a Parménides»; «Escrito posterior», parágrafo 8; «El sendero del día», parágrafo 15; «La tierra y la esencia del hombre», parágrafo 5, último párrafo). Y, de nuevo, sigue siendo un problema de modo esencialmente diferente (si bien análogo por estructura formal —cf. nota al término del parágrafo 15 de «El sendero del día») al modo en que es problema en *Studi di filosofia della prassi*— al determinarse todavía la libertad en estos *Studi* según las explícitas categorías ontológicas del nihilismo. La decisión con la que la verdad está ligada y de cuyo acaecimiento es posible que dependa la salvación de la verdad, se presenta así, en *Esencia del nihilismo*, como algo que podría ser bien un acaecimiento inevitable, bien un acto libre; es decir, bien un decidir destinado al aparecer, bien un decidir que aparece, pero que habría podido no aparecer —y viceversa—. (Y sigue siendo también, en el fondo, el rasgo central del último parágrafo del segundo de esos *Studi*, es decir, «la resolución pragmática del problema de la libertad»: «el problema de la libertad comprende la relación misma entre verdad y fe, en cuanto se pregunta si la fe que la verdad elige se elige libremente. Y viceversa, la verdad, al elegir la fe que incluye la verdad, elige asumir como libre la propia elección de la fe»).

En *Destino della necessità* el problema de la libertad se resuelve (cf. caps. III-IV): se indica el sentido de la «superación del pro-

blema de la libertad» —la superación de la incertidumbre— que permanece a pesar de la «resolución pragmática» de *Studi di filosofia della prassi* (en donde se afirma justamente —cf. el último pasaje citado— que «es precisamente porque la solución teorética queda abierta por lo que se verifica necesariamente la resolución pragmática»). El lenguaje de *Destino della necessità* es el acaecimiento (el surgir en el círculo del aparecer) de la resolución de este problema. La solución es el aparecer del lenguaje que atestigua la pertenencia de la libertad a la esencia del nihilismo. Es de necesidad que la tierra acaezca y el modo determinado en que acaece (y, por consiguiente, en que acaecen todas las cosas de la tierra y todas las decisiones). La tierra está destinada al aparecer.

Con relación al tema de la libertad hay una progresión constante desde *Studi di filosofia della prassi* hasta *Destino della necessità*. En los *Studi* se muestra que la existencia de la libertad es un problema, es decir, que la libertad no pertenece y no puede pertenecer al contenido que aparece. En *Esencia del nihilismo* se mantiene a la libertad como problema sólo en cuanto se la piensa fuera de las categorías del nihilismo (en cuyo interior la libertad, en cambio, es algo absurdo), es decir, se la entiende no como la posibilidad que la decisión habría tenido de no ser (o la posibilidad que la decisión no tomada habría tenido de ser), sino como la posibilidad que las decisiones (eternas) habrían tenido de no aparecer, y que apareciesen las decisiones que no han aparecido. En *Destino della necessità* se muestra el carácter nihilista de la propia estructura formal de la libertad, es decir, la imposibilidad de que sea problema aun en el sentido restringido, indicado en *Esencia del nihilismo*. (Así como se puede poner la libertad como imposibilidad porque no es algo que aparece, también el devenir del ente, su tránsito del no ser al ser, y viceversa, puede ponerse como imposibilidad porque el devenir no es algo que aparece.)

Pero en *Destino della necessità* se presenta también el testimonio de que a la esencia del nihilismo pertenece el actuar *en cuanto tal*. Es decir, no sólo la acción como voluntad de llevar las cosas del no ser al ser y viceversa (lo que ya se verifica en *Esencia del nihilismo*), y no sólo la estructura formal de la libertad, sino la estructura formal misma de la acción (de la que, por otra parte, la estructura formal de la libertad es un rasgo). La estructura formal de la acción, «considerada *como distinta* de las determinaciones ontológicas del nihilismo (y, por consiguiente, como estructura común a la alienación de la prehistoria y a la acción de la historia de Occidente) implica, *como tal*, precisamente esas determinacio-

nes ontológicas del nihilismo respecto de las cuales es algo distinto: las implica aun dejándolas inexpresadas en sus propios rasgos» (*Destino della necessità*, pág. 362).

La ausencia de este testimonio del carácter nihilista de la libertad y de la acción en cuanto tales (es decir, en cuanto estructuras formales) determina la configuración de *Esencia del nihilismo*, y se debe al permanecer del aislamiento de la tierra. Una situación, ésta, que en su posibilidad abstracta ya ha sido prevista en *Esencia del nihilismo*: «no sólo la tierra, sino también lo que la filosofía ha logrado atestiguar de la verdad del ser [y también este testimonio pertenece a la tierra] puede aislarse de la totalidad de la verdad y ponerse como el terreno seguro, respecto del cual la dimensión no atestiguada de la verdad se convierte en un problema: los propios problemas de la filosofía pueden nacer del aislamiento» («La tierra y la esencia del hombre», 21, primer párrafo). Esto, incluso si en *Esencia del nihilismo* la estructura formal de la acción no se plantea explícitamente como problema, si bien se plantea implícitamente dada la ligadura que une con necesidad la libertad a tal estructura.

Este doble testimonio, ausente en *Esencia del nihilismo* y presente en *Destino della necessità* determina también la resolución de un ulterior problema que permanece abierto en *Esencia del nihilismo*. En el parágrafo 7 de «El sendero del día» se afirma «la ambigüedad ontológica del lenguaje no metafísico», no ontológico; es decir, la ambigüedad del lenguaje de la prehistoria de Occidente. (Semejante afirmación se desarrolla luego en los parágrafos 8, 9, 11, 12). El fundamento de esta afirmación se indica en el tercer párrafo del parágrafo 7. En relación con el lenguaje de *Esencia del nihilismo* que no llega a atestiguar la pertenencia de la estructura formal de la acción a la alienación esencial, se trata de un fundamento auténtico y lo que a este propósito se dice en *Esencia del nihilismo* es cuanto es necesario decir en esta situación. Pero el acaecimiento de semejante testimonio permite precisamente esa inferencia que en ese parágrafo 7 se supone imposible: la inferencia que lleva al sentido ontológico implícito del lenguaje preontológico, a partir de la semántica explícita de tal lenguaje. De hecho, la estructura formal de la acción se menciona continuamente en la semántica explícita del lenguaje preontológico (y, como ya se ha recordado, es común a la acción de la prehistoria y de la historia de Occidente). Este lenguaje, por consiguiente, no es ambiguo, sino que constituye la prehistoria de la alienación de Occidente. En esta dirección se desarrollan los capítulos VIII-X y, después, los capítu-

los XIV-XV de *Destino della necessità*. También el lenguaje de lo Sagrado, por tanto, pertenece a la prehistoria de la alienación. Ya no se presenta, en cuanto lenguaje preontológico, como problema. Volvería a serlo (como todo lenguaje que habla en el interior de la alienación) si, escuchado fuera de la soledad de la tierra, dijese todavía algo.

Pero en «El sendero del Día» (parágrafo 18, 4.º párrafo) se recuerda un doble sentido según el cual lo Sagrado —y todo contenido problemático— es problema: I) lo Sagrado puede ser el *camino* que lleva a la salvacion de la verdad; II) es posible que tal salvación (la revelación máxima del ser) se constituya por rasgos que forman el contenido del anuncio de lo Sagrado. En este lugar de *Esencia del nihilismo* estos dos sentidos pueden constituir una alternativa (disyunción exclusiva), pero pueden también darse al mismo tiempo. Pero una vez que el lenguaje de lo Sagrado se presenta como perteneciente a la prehistoria de la alienación (y por tanto, solo aparentemente ambiguo), entonces el segundo de estos dos sentidos es una imposibilidad. Pero no por esto se convierte también en una imposibilidad el primer sentido. Es decir, es posible que la vía, que es necesario recorrer para llegar a la salvación de la verdad, sea la oscuridad de la alienación.

Es más, este es el significado general de *Esencia del nihilismo* en relación con esta temática. Porque es verdad que en «El sendero del Día» se permanece todavía en la afirmación de la ambigüedad ontológica de lo Sagrado (y por consiguiente, en su carácter de problema para la verdad), pero también es verdad que en *Esencia del nihilismo* está también presente un rasgo que tiene después su adecuado desarrollo en *Destino della necessità*: en el penúltimo párrafo de «Risposta alla Chiesa»* se dice que «la voluntad de sustraer a la tierra del destino es el fundamento y la esencia de la fe en cuanto tal». La fe en cuanto tal y, por consiguiente, también la fe que tiene como contenido lo Sagrado, coincide con la raíz de la alienación esencial: el aislamiento de la tierra respecto del destino de la verdad. Ya en *Studi di filosofia della prassi* la fe aparece como contradicción. Y por consiguiente, también se entiende la fe como contradicción en esos lugares, antes recordados, de *Esencia del nihilismo*, en donde la fe se determina como «aceptación de lo Sagrado» o como «voluntad interpretadora». Pero ahora, en este lugar de «Risposta alla Chiesa», la fe, al presentarse como raíz de

---

* El capítulo que en la edición original de esta obra lleva por título «Risposta alla Chiesa» (Respuesta a la Iglesia) no se traduce en la edición española, por indicación expresa del Autor. *(N. del T.)*

la alienación esencial, aparece como la raíz misma del contradecirse. En cuanto coincidente con la raíz de la alienación, la fe es justamente aquello cuyo ocaso es exigido necesariamente por la salvación de la verdad. En *Esencia del nihilismo*, considerado en su conjunto, se dice por tanto —aunque de modo implícito— que el acaecimiento de ciertos contenidos que aparecen en el aislamiento de la tierra (es decir, en la fe) puede ser el camino que lleve el aislamiento de la tierra al ocaso.

En su aspecto formal, esta tesis está ya presente en *Studi di filosofia della prassi*, en donde se indica de modo determinado (cf. «I Studio», 2.ª parte, cap. III, 2) de qué manera no es contradictoria la afirmación de que el ser en contradicción puede determinar la superación de la contradicción. A esta indicación determinada se refieren el cuarto y el quinto párrafo del parágrafo 21 de «El sendero del Día». El ser en contradicción, en cuanto tal, no puede ser, es decir, es contradictorio que sea lo que aparta de la contradicción. Así como es contradictorio que se elimine la contradicción (que se la lleve al ocaso) por el acaecimiento, en cuanto tal, de la contradicción. Sólo la verdad puede ser lo que elimine y lleve al ocaso la negación de la verdad. Es en este sentido en el que, en el primero de esos dos pasajes, se dice que «es absurdo que el vivir la alienación pueda ser el precio que tenga que pagarse para que la verdad sea salvada».

Pero si al contenido que está en contradicción le está permitido distinguirse del propio contradecirse —es decir, le está permitido presentarse como problema, por consiguiente, como aquello que podría ser un rasgo de la verdad—, entonces ya no es contradictorio afirmar la posibilidad de que la aceptación de tal contenido por parte de la verdad permita la salvación de la verdad. En esta condición se encuentra, según *Studi di filosofia della prassi*, el cristianismo (o sea, el contenido de la fe cristiana, justamente en cuanto se distingue del contradecirse en que consiste el tener fe). En *Esencia del nihilismo* nos percatamos de que no es el cristianismo el que puede encontrarse en esta contradicción, porque nace y crece en el interior del nihilismo, sino el lenguaje ambiguo de lo Sagrado (y todo lenguaje premetafísico). *Destino della necessità* muestra que ni siquiera este lenguaje puede encontrarse en tal condición, porque, como todo lenguaje premetafísico, no es ambiguo. La ambigüedad y la incertidumbre se desplazan más allá de la totalidad de los lenguajes históricos: hacia lo que dicen, en el caso de que aún digan algo cuando sean oídos fuera del aislamiento de la tierra.

Y sin embargo, por esto no se viene abajo esa tesis implícita

que en *Esencia del nihilismo*, considerado en su conjunto, afirma que el acaecimiento de ciertos contenidos que aparecen en el aislamiento de la tierra (es decir, en la fe), puede ser el camino que lleva el aislamiento de la tierra al ocaso. Ante todo, si es posible que los lenguajes, que hablan en la soledad de la tierra, ya no digan nada con el ocaso de la soledad, la tierra aislada, en cambio, es sólo uno de los dos semblantes que la tierra presenta en el contraste en que se la disputan el destino de la verdad y el aislamiento de la tierra respecto del destino. El ocaso del aislamiento de la tierra no es, en cuanto tal, el ocaso de la tierra. A la tierra que está delante no le convienen solamente los rasgos de la alienación, sino también los de la verdad. Por estos rasgos, la tierra es un contenido que se distingue de la contradicción esencial según la cual se constituye el aislamiento que envuelve la tierra. Es decir, es posible que la alienación sea el camino que lleva a la salvación de la verdad, porque si la salvación está destinada a acaecer los rasgos de la verdad de la tierra pertenecen al semblante de la verdad.

Pero incluso en otro sentido esta tesis de *Esencia del nihilismo* no se viene abajo. La verdad es negación del error. No accidentalmente, sino en su esencia. Por tanto, la verdad *es* sólo en cuanto el error *es*. La verdad aparece sólo en cuanto el error aparece. El aparecer concreto de la verdad implica, por consiguiente, el aparecer concreto del error, no simplemente de una representación abstracta suya. En su esencia, el error es el aislamiento de la tierra respecto del destino de la verdad. Si la salvación de la verdad (es decir, la superación de lo concreto del error) está destinada a aparecer, entonces es necesario que, para que la salvación acaezca, acaezca la alienación de la verdad, es decir, el aislamiento de la tierra y el nihilismo.

Ello no significa, sin embargo, que, puesto que la alienación acaece, es necesario por tanto que acaezca la salvación de la verdad, es decir, el ocaso del aislamiento de la tierra y del ser mortal del mortal. Puesto que en el testimonio de la verdad queda todavía una posibilidad de que la salvación de la verdad se destine al acaecimiento, queda también una posibilidad de que el acaecimiento de la alienación sea el camino que lleva al ocaso de la alienación. Es decir, es necesario que el acaecimiento concreto de la salvación de la verdad implique el acaecimiento concreto del error; pero es sólo una posibilidad que el acaecimiento concreto del error —y el error, como todo lo que acaece, acaece con necesidad— esté preparando el acaecimiento de la salvación, es decir, sea un trecho del camino que lleva al acaecimiento de la salvación. (La existencia misma de

este camino es una posibilidad —incluso si la salvación está ya desde siempre en el inconsciente más profundo del mortal—). Es decir, es una posibilidad que el sendero de la Noche y el sendero del Día sean respectivamente el primero y el segundo trecho del mismo camino, el camino destinado a llevar al acaecimiento de la salvación de la verdad.

Si la salvación está destinada a entrar en el círculo del aparecer, entonces el camino que lleva a ella, y por consiguiente también su primer trecho, pertenece al destino de la verdad. Eso no significa que los espectáculos que se hacen visibles y son atestiguados a lo largo del sendero de la Noche sean rasgos que pertenecen al semblante de la verdad; sino que con tales espectáculos es necesario toparse, si es necesario que la salvación de la verdad acaezca. Y puesto que todavía queda una posibilidad de que la salvación esté destinada a acaecer —la salvación que, por otra parte, *ya* es, eterna—, también es una posibilidad que el sendero de la Noche sea lo que es necesario recorrer para que la salvación acaezca, es decir, que sea necesario el acaecimiento de la alienación para que el ocaso de la alienación acaezca.

El aislamiento de la tierra es el sistema de las decisiones y de las acciones. Incluso de esa decisión que es la voluntad interpretadora. En *Esencia del nihilismo* se contrapone con la interpretación metafísica del lenguaje ontológicamente ambiguo la interpretación que la verdad puede dar de tal lenguaje: ese lenguaje, que es «presa de la metafísica, puede convertirse también en presa de la verdad» («El sendero del día», 12): «la verdad quiere que lo Sagrado hable la lengua del Día» (*ibídem*, 16). Pero en *Destino della necessità* toda interpretación, es decir, la voluntad interpretadora en cuanto tal se reconduce al aislamiento de la tierra. Ese aislamiento es, a la vez, el fundamento originario de la alienación, el acaecimiento del ser mortal del mortal, la fe, la decisión, la acción originaria y también la voluntad interpretadora originaria.

Y el sistema de las decisiones (de las elecciones) y de las acciones sigue estando ante la verdad como aquello cuyo acaecimiento podría ser (a pesar de ser el sistema de la alienación) el trecho de camino que lleva a la salvación de la verdad. En este sentido, puede seguir diciéndose que «la verdad decide», o sea, ve en la alienación del decidir efectivo el trecho de camino que puede llevar a la salvación. La diferencia fundamental respecto de *Esencia del nihilismo* es que, ahora, la libertad de la decisión y la acción en cuanto tal pertenecen a la esencia del nihilismo. El sistema de decisiones que se han impuesto sobre las decisiones alternativas, y en cuyo

acaecimiento la verdad ve el trecho de camino que podría llevar a la salvación, no resulta del juego de la libertad, sino que lo envía el destino. Y por consiguiente, es el destino el que establece y envía la decisión que se presenta en la expresión: «la verdad decide». Una decisión ésta, en cualquier caso, que no se confunde sino que, más bien, es en el círculo del aparecer lo que está en el máximo contraste con la «voluntad del destino» de que se habla en el último capítulo de *Destino della necessità*. «La verdad decide», de hecho, sólo en el sentido de que el acaecimiento de la salvación de la verdad puede depender del acaecimiento de la alienación del decidir.

El sendero de la Noche puede ser el primer trecho del camino de la salvación. Pero todo camino —todo acaecimiento— es enviado al aparecer por el destino. Es decir, es el destino mismo el que envía, en el acaecimiento de la salvación, el cumplimiento del destino.

En suma, precisamente porque en *Destino della necessità* se muestra la pertenencia de la libertad a la esencia del nihilismo, la voluntad interpretadora ya no puede ser entendida como la libertad posible que asigna a la tierra una interpretación que habría podido ser diferente de la que de hecho se ha dado. Y por otra parte, precisamente porque en la voluntad interpretadora el nexo entre la tierra y su interpretación no es el nexo de la necesidad, queda abierta la posibilidad de que, cuanto ha sido necesario interpretar de cierto modo, venga a ser interpretado a continuación de modo diferente —significando ahora «posibilidad» la incapacidad, en la que todavía se encuentra el lenguaje que atestigua el destino de la necesidad, de atestiguar lo que está destinado a acaecer[1].

[1] En el parágrafo 3 del capítulo VI de *Destino della necessità* —cf. págs. 196-201— se muestra también otra huella del permanecer del nihilismo en *Esencia del nihilismo*, es decir, en el libro donde la superación del nihilismo encuentra su más radical testimonio.

Índice de autores

Adorno, 42.
Aecio, 317.
Agustín, 60, 201.
Alejandro el Grande, 190.
Anaximandro, 59, 90, 200, 307-329.
Aristóteles, 33-36, 48, 49, 53, 60, 64, 80, 99, 115, 121, 123, 131, 140, 170, 171, 179, 193, 194, 237, 238, 246, 288, 289, 310-314, 322, 323, 326-328, 334, 338, 343, 344, 346, 348, 351, 352.

Bacon, 18.
Bonheffer, 41.
Bontadini, 64, 68, 69, 86, 87, 94, 115.
Bultmann, 41.
Burnet, 311.

Dante, 200.
Darwin, 194.
Descartes, 18, 348.
Diels, 311, 314, 315.
Dionisio, 190.

Eliade, 40, 41.
Ellul, 39, 42.
Esquilo, 123, 262, 263.

Fenerbach, 258.
Fichte, 260.
Fromm, 42.

Galileo, 18, 193, 194, 196.
Gentile, G., 261.
Goethe, 200.

Habermas, 39, 41, 42.
Hegel, 13, 29, 64, 65, 140, 214, 237, 238, 257, 258, 260, 261, 287, 341.
Heidegger, 13, 14, 24, 28, 29, 39, 42, 47, 64, 70, 88, 151, 153, 171, 197, 258, 270, 274-277, 279, 287, 307, 333, 342.
Heráclito, 44, 59, 114, 132, 141, 200, 311-313, 317, 318, 320-324.
Hermógenes, 286.
Hesiodo, 310.
Homero, 317.
Hume, 259.
Husserl, 29, 171, 227, 279, 289.

Jacobi, 342.
Jaeger, 315.

Kant, 195, 340.
Kierkegaard, 162, 163, 258.
Kranz, 311.

Lichtenberg, 259.

Mach, 259.
Marcuse, 39, 42, 279.
Marx, 21, 22, 24, 36, 64, 257, 258, 260, 351.
Meliso, 63-65, 99, 121, 123, 157, 158.
Mondolfo, 315, 326.
Musil, 33, 34, 37.

Nietzsche, 13, 28, 29, 162, 172, 259, 274-276, 287, 325, 333, 342.

Parménides, 11, 30, 33, 43, 47-49, 51-60, 63-65, 88, 89, 92, 94, 97-107, 109, 110, 117-121, 133, 136, 139, 140, 143-146, 151, 153, 154, 156-158, 164, 181, 208, 235-238, 258, 293, 299, 313, 317-321, 323, 324, 327-329, 334, 341, 356.
Platón, 24, 48, 49, 52, 58-60, 92, 94, 100-107, 112, 121, 123, 143, 152-155, 157, 158, 164, 170, 177, 184, 190-192, 201, 203, 207, 208, 210, 214, 235-238, 263, 287, 288, 302, 313, 328, 333-335, 337-339, 341, 348.
Protágoras, 338.

Reinhardt, 318, 323.
Ricoeur, P., 38, 39, 40, 42.
Russell, 259.

Schelling, 260.
Schlick, 260.
Severino, E., 30, 111, 335, 341, 343.
Simplicio, 118, 311, 314, 315, 324.
Skinner, B. F., 42.
Sócrates, 57, 104, 184.
Spinoza, 169, 192, 193, 200.

Tales, 53, 312, 313, 322.
Teofastro, 311.
Tomás de Aquino, 60, 104, 107, 108, 274, 343.
Tredelenburg, 65-67, 237.

Usener, 311.

Weber, 29.

Zaratustra, 155.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DE UNIGRAF, S. A., EN
MÓSTOLES (MADRID), EN EL MES DE
OCTUBRE DE 1991